TOMA D'AQUINO, supranumit *Doctor angelicus* sau *Doctor communis*, cel mai mare teolog catolic, s-a născut în 1225, în castelul Roccasecca, în Regatul Neapolelui, ca fiu al contelui Landolfo d'Aquino. La cinci ani (1230), a intrat la Abaţia benedictină de la Montecasino, iar în 1244 a trecut la dominicanii din Neapole, unde a început să studieze (cu profesorii Martinus şi Petrus din Hibernia) gramatica, ştiinţele fizice şi naturale. în 1224-1225, a fost trimis la Paris, unde preda în acea epocă Albert cel Mare, cel care, prin *Comentariile* sale la Aristotel, a revoluţionat viaţa intelectuală a Bisericii. In 1248, Toma îl urmează pe Albert cel Mare în Germania, unde acesta fusese desemnat să conducă noul *Studium Generale* din Koln. In 1252, Toma se află din nou la Paris. în 1256, obţine doctoratul în teologie. Se reîntoarce în Italia în vara anului 1259, unde, până în 1261, este profesor la Curia pontificală de la Anagni, apoi, între 1262 şi 1263, predă la Orvieto şi, în continuare, vreme de doi ani, la Mănăstirea Sancta Sabina de la Roma. In 1267 şi 1268, chemat de papa Clement IV, se află la Viterbo. îl are alături pe Guilelmus de Moerbecke, care revede pentru el traducerea primelor opere ale lui Aristotel şi care-i pune la dispoziţie multe alte opere ale unor autori greci. în 1269, Toma revine la Universitatea din Paris, după care se reîntoarce, în 1272, în Italia. Rămâne la Neapole timp de doi ani. în 1274, în drum spre Lyon, moare la abaţia cisterciană de la Fossanova. Imensa operă a Sfântului Toma se poate grupa în: 1. *Comentarii filozofice* la Aristotel, la Boethius, la Pseudo-Dionisie; 2. *Comentarii scripturare* la Vechiul şi Noul Testament; 3. *Opere teologice;* 4. *întrebări disputate;* 5. *Lucrări apologetice.* încă din Evul Mediu, învăţătura Sfântului Toma a fost socotită drept expresia cea mai sigură, mai solidă şi mai sobră a doctrinei catolice.

Traducătorul, GABRIEL CHINDEA, născut la Braşov în 1972, este lector la Catedra de istorie a filozofiei antice şi medievale a Facultăţii de Istorie şi Filozofie a Universităţii Babeş-Bolyai din Cluj-Napoca. Licenţiat în filozofie (1996) şi în limbi clasice (1999), este doctor în filozofie al Universităţii Babeş-Bolyai (2004) şi al Universităţii Paris 1, Pantheon-Sorbonne (2006). A publicat mai multe studii şi articole despre filozofia greacă şi idealismul german în reviste de specialitate din ţară şi străinătate. Traducător din greacă şi latină (Porfir, *Isagoga,* Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2002; Plotin, *Enneade* I şi II, Iri, Bucureşti, 2003 [traducere colectivă]; Plotin, *Enneade* III, IV şi V, Iri, Bucureşti, 2005 [traducere colectivă]), el pregăteşte în prezent, în colaborare cu Cosmin Andron, apariţia în limba română a *Comentariului* lui Porfir la dialogul *Parmenide* de Platon.

TOMA D'AQUINO

ÎNTREBĂRI DISPUTATE DESPRE SUFLET

Traducere din limba latină, studiu,
note şi bibliografie de
GABRIEL CHINDEA

HUMANITAS
BUCUREŞTI
Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
THOMAS AQUINAS, st.
întrebări disputate despre suflet / Toma d'Aquino; trad., studiu, note, bibliografie de Gabriel Chindea. - Bucureşti: Humanitas, 2006
ISBN (10) 973-50-1404-1; ISBN (13) 978-973-50-1404-9
I. Chindea, Gabriel (trad.; ed. şt.)
111
THOMAS AQUINAS
QUAESTIONES DISPUTATAE DE ANIMA
© HUMANITAS, 2006, pentru prezenta versiune românească
EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel.021/31718 19, fax 021/31718 24
www.humanitas.ro

Comenzi CARTE PRIN POŞTĂ: tel. 021/311 23 30,
fax 021/313 50 35, C.P.C.E. - CP 14, Bucureşti
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.librariilehumanitas.ro

NOTA TRADUCĂTORULUI

Ediţia latină folosită la traducerea *întrebărilor disputate despre suflet* a fost Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae De anima,* edidit B.-C. Bazân, Roma, Commissio Leonina, Ed. du Cerf, Paris, 1996. Prezenţa citatelor în corpul textului a fost semnalată în mod special. Astfel, caracterele italice marchează parafrazele lui Toma d'Aquino la pasaje din operele altor autori, iar caracterele italice însoţite de ghilimele indică citatele literale. In ambele cazuri, referinţele pot fi găsite în notele ce însoţesc textul. Identificarea ediţiilor de referinţă ale respectivelor lucrări se poate face însă numai consultând secţiunea I: „Ediţii de referinţă ale surselor citate în textul şi notele *întrebărilor disputate despre suflet"* din bibliografia de la sfârşitul volumului.

Un loc cu totul special îl ocupă, cum era de aşteptat, citatele din tratatul *Despre suflet* al lui Aristotel. Se ştie însă că Toma d'Aquino nu cunoştea limba greacă şi că s-a folosit în comentariile sale numai de traducerile latine ale operelor greceşti. Drept urmare, traducerea în limba română a respectat, la rândul ei, versiunea latină a textului aristotelic. Cititorul interesat se poate însă adresa direct tratatului lui Aristotel, retradus de curând în limba română de Alexander Baumgarten. De altfel, acolo unde varianta latină a permis-o, am urmărit, la rândul meu, această ultimă traducere.

In acelaşi fel am procedat cu citatele din Biblie. Am preferat, aşadar, să retraduc textul latin, chiar dacă am ţinut seama

şi de versiunile româneşti ale Scripturii, în special de traducerea deja clasică a lui Vasile Radu şi Gala Galaction.

Ii mulţumesc profesorului Virgil Ciomoş, care a avut nu doar ideea acestei traduceri, dar şi ştiinţa ducerii ei la bun sfârşit. Corecturile, sugestiile şi îndemnurile sale mi-au fost de folos pe întregul parcurs al lucrului.

GABRIEL CHINDEA

ÎNTREBĂRI DISPUTATE DESPRE SUFLET

ÎNTREBĂRI DISPUTATE DESPRE SUFLET

1. Mai întâi, se pune întrebarea dacă sufletul omenesc poate fi formă şi *ceva anumit.*

2. In al doilea rând, dacă sufletul e separat de corp în privinţa actului său de a fi.

3. In al treilea rând, dacă intelectul posibil, sau sufletul intelectual, e unul şi acelaşi pentru toţi oamenii.

4. în al patrulea rând, dacă e nevoie să se susţină existenţa unui intelect agent.

5. In al cincilea rând, dacă intelectul agent e unul singur şi separat.

6. In al şaselea rând, dacă sufletul e compus din materie şi formă.

7. In al şaptelea rând, dacă îngerul şi sufletul se deosebesc

după specie.
8. In al optulea rând, dacă sufletul raţional trebuia să se unească cu un corp de felul corpului omenesc.
9. în al nouălea rând, dacă sufletul e unit cu materia corporală printr-un intermediar.
10. în al zecelea rând, dacă sufletul se află întreg în tot corpul şi în orice parte a sa.
11. în al unsprezecelea rând, dacă, în cazul omului, sufletul raţional, senzitiv şi vegetativ sunt o singură substanţă.
12. în al doisprezecelea rând, dacă sufletul e identic cu facultăţile sale.

13. în al treisprezecelea rând, despre diferenţa dintre facultăţile sufletului, şi anume dacă acestea se deosebesc prin obiectele lor.
14. în al paisprezecelea rând, despre nemurirea sufletului omenesc şi dacă este el nemuritor.
15. în al cincisprezecelea rând, dacă sufletul separat de corp poate să înţeleagă.
16. în al şaisprezecelea rând, dacă sufletul legat de corp poate înţelege substanţele separate.
17. în al şaptesprezecelea rând, dacă sufletul separat poate înţelege substanţele separate.
18. în al optsprezecelea rând, dacă sufletul separat cunoaşte toate lucrurile naturale.
19. în al nouăsprezecelea rând, dacă facultăţile senzitive dăinuie în sufletul separat.
20. în al douăzecilea rând, dacă sufletul separat cunoaşte lucrurile singulare.
21. în al douăzeci şi unulea rând, dacă sufletul separat poate fi chinuit de un foc corporal.

întrebarea întâi[1]

Mai întâi, se pune întrebarea dacă sufletul omenesc poate fi formă şi *ceva* ***anumit***[2]**.**

Se pare că nu.

1. într-adevăr, dacă sufletul omenesc este *ceva anumit,* atunci el este subzistent şi se bucură în sine în mod deplin de fiinţă. Or, ceva poate să-i revină unui lucru care se bucură deja în mod deplin de fiinţă doar într-un mod accidental, aşa cum unui om îi revin albeaţa şi veşmântul[3]. In consecinţă, unindu-se cu sufletul, corpul îi revine acestuia

[1] Subiectul întrebării întâi e tratat şi în alte texte tomiste: cf. *Scriptura super Sententiis Magistri Petri Lombardi* II dist. 1 q. 2 a. 4, dist. 17 q. 2 a. 1, *Summa contra Gentiles* II 56-59, 68-70, *Quaestiones disputatae de potentia* q. 3 a. 9, a. 11, *Summa theologica* I q. 75 a. 2, q. 76 a. 1, *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis* q. 2, *Quaestiones disputatae De anima* q. 2, q. 14, *Tractatus De unitate intellectus contra averroistas,* cap. 3, *Sentencia libri De anima* II lect. 4, III lect. 7, *Compendium theologiae,* cap. 80, 87.

[2] Latinescul *boc aliquid,* pe care l-am tradus prin *ceva anumit,* corespunde grecescului x68e xi. Folosită de Aristotel, expresia desemnează existentul individual, obiect al predicaţiei şi substanţă (ouoia) în sens prim şi deplin (cf. Aristotel, *Categorii* 2a). Pe de altă parte, conform definiţiei aristotelice, sufletul constituie forma unui corp natural înzestrat cu organe care are viaţa ca potentă (cf. *Despre suflet* II 412a 18-21). Or, cum o formă materială, luată în sine, este

lipsită de individualitate şi subzistenţă, ar rezulta că, după definiţia aristotelică, sufletul nu ar putea fi *ceva anumit.* Astfel, el ar fi lipsit de personalitate, de nemurire şi de responsabilitate individuală (după moarte) pentru actele comise în timpul vieţii. Iată problema pe care prima întrebare trebuie să o rezolve.

[3] Cf. Platon, *Phaidon* 87 B.

doar într-un mod accidental. Dacă, prin urmare, sufletul este *ceva anumit,* atunci el nu este o formă substanţială a corpului.

2. Apoi, dacă sufletul este *ceva anumit,* atunci trebuie să fie ceva individuat, fiindcă nici unul dintre universale nu este *ceva anumit.* Prin urmare, sufletul este individuat fie prin altceva, fie în el însuşi. Dacă sufletul este individuat prin altceva şi este forma corpului, atunci el trebuie să fie individuat prin corp, fiindcă formele sunt individuate prin materia lor proprie. De unde rezultă că, odată corpul îndepărtat, se pierde şi individuaţia sufletului, şi astfel sufletul nu va putea să fie nici subzistent în sine, nici *ceva anumit.* Iar dacă este individuat în sine, atunci este fie o formă simplă, fie ceva compus din materie şi formă. Dacă este o formă simplă, atunci sufletul individuat nu va putea să se deosebească de un alt suflet decât prin formă. Or, diferenţa de formă este cauza diversităţii speciilor. Rezultă, aşadar, că sufletele diverşilor oameni sunt diferite ca specie şi că oamenii se vor deosebi unul de celălalt ca specie (dacă sufletul este forma corpului, iar fiecare lucru îşi primeşte specia de la forma lui proprie). Dacă, în schimb, sufletul e compus din materie şi formă, atunci va fi imposibil ca sufletul în întregul lui să fie forma corpului, fiindcă materia nu poate fi forma nimănui. Rămâne deci că este cu neputinţă ca sufletul să fie totodată *ceva anumit* şi formă.

3. Apoi, dacă sufletul este *ceva anumit,* rezultă că el este ceva individual. Dar orice individual se găseşte într-o anumită specie şi într-un gen anumit. în consecinţă, sufletul ar trebui să aibă propria lui specie şi propriul său gen. Or, este imposibil ca un lucru care are deja o specie proprie să mai primească ceva, pe deasupra, pentru constituirea unei specii, pentru că, după cum spune Filozoful în cartea a VUI-a a *Metafizici?', formele sau speciile lucrurilor sunt ca nişte numere,*

[4] Cf. Aristotel, *Metafizica,* VIII 3 1043b 33-1044a 2.

la care orice se ia sau se adaugă determină o anume variaţie a speciei[5]. Or, materia şi forma se unesc pentru constituirea speciei. Aşadar, dacă sufletul este *ceva anumit,* el nu se va uni cu corpul precum forma cu materia.

4. Apoi, cum Dumnezeu a făcut lucrurile datorită bunătăţii sale, care se arată pe diferitele trepte ale lucrurilor[6], el a stabilit atâtea trepte pentru cele existente câte a putut natura să primească. In consecinţă, dacă sufletul omenesc poate subzista în sine (ceea ce trebuie admis dacă el este *ceva anumit),* atunci ar însemna ca sufletul existent prin sine însuşi să alcătuiască una dintre treptele celor existente. Or, dacă le lăsăm deoparte pe cele fără materie, formele însele nu

pot alcătui o treaptă de existente. In consecinţă, dacă sufletul este *ceva anumit,* el nu va fi forma unei materii.

5. Apoi, dacă sufletul este *ceva anumit* şi un subzistent în sine, el trebuie să fie incoruptibil, de vreme ce nici nu are contrariu şi nici nu este compus din contrarii[7]. Or, dacă sufletul este incoruptibil, el nu mai poate avea vreun raport cu un corp coruptibil, precum cel omenesc. Or, fiecare formă este în raport cu materia sa. Prin urmare, dacă sufletul este *ceva anumit,* el nu va fi forma corpului omenesc.

[5] Asemănarea dintre forme (specii) şi numere reflectă persistenţa pitagorismului în Academia primitivă şi, mai apoi, la Aristotel. Aici e vorba de o analogie: atât definiţia unei specii, cât şi cea a unui număr e divizibilă în elemente indivizibile. Or, aşa cum adăugarea sau suprimarea unei unităţi din componenţa unui număr dă naştere unui număr nou, tot astfel orice notă diferită din cuprinsul unei definiţii dă naştere unei specii diferite.

[6] Speciile create se ordonează într-o ierarhie care porneşte de la elementele materiale (pământ, apă, aer şi foc) şi urcă până la cel mai înalt ordin îngeresc. Astfel, orice specie de substanţe veritabile va ocupa un loc anume în ierarhia cosmică. Drept urmare, dacă ar fi o realitate subzistentă, sufletul ar trebui să ocupe un loc ontologic propriu, ca o specie diferită de om.

[7] Distrugerea nu este decât trecerea de la un contrariu la celălalt. De aceea, în lipsa contrariilor, distrugerea însăşi nu mai este posibilă. Cf. Toma d'Aquino, *Summa theologica* I q. 75 a. 6.

6. Apoi, în afară de Dumnezeu, nici un lucru subzistent nu este act pur. Or, dacă sufletul este *ceva anumit* şi are subzistenţă în sine, va exista în el o oarecare compunere de act şi potentă şi, ca atare, nu va mai fi formă, fiindcă potenţa nu constituie actul unui lucru. In consecinţă, dacă sufletul este *ceva anumit,* nu poate fi formă.

7. Apoi, dacă sufletul este *ceva anumit* care poate subzista în sine, nu are nevoie să se unească cu corpul decât pentru binele propriu[8], fie pentru un bine esenţial, fie pentru unul accidental. Or, nu se poate uni pentru un bine esenţial, deoarece sufletul poate subzista şi fără corp, şi nu se poate uni nici măcar pentru un bine accidental, cum ar părea că se întâmplă, în primul rând, în cazul cunoaşterii adevărului, pe care sufletul omenesc îl primeşte prin simţuri, de vreme ce acestea din urmă nu pot exista fără organele corpului. Căci sunt unii care spun că sufletele copiilor care au murit mai înainte de a se naşte posedă o cunoaştere desăvârşită a lucrurilor, pe care e limpede totuşi că n-au avut cum s-o dobândească prin simţuri. Prin urmare, dacă sufletul este *ceva anumit,* nu există nici o raţiune pentru care să se unească cu corpul precum o formă.

8. Apoi, „formă" şi *„ceva anumit"* sunt despărţite ca nişte opuse, iar Filozoful spune în *Despre suflet* II[9] că *substanţa se împarte în trei, dintre care una este forma, alta materia, iar a treia,* ceva anumit. Or, opusele nu se afirmă despre unul şi acelaşi lucru. In consecinţă, sufletul omenesc nu poate fi în acelaşi timp formă şi *ceva anumit.*

9. Apoi, ceea ce este *ceva anumit* subzistă în sine. Or, este propriu formei să fie în altceva, astfel că cele două par

[8] Toma nu acceptă ideea că sufletul ar fi unit cu trupul ca pedeapsă pentru o greşeală originară. Această unire este starea naturală

a omului şi are loc în folosul sufletului. Cf. *Summa theologica* I q. 89.
[9] Aristotel, *Despre suflet* II 1 412a 6-9.

a fi opuse. Prin urmare, dacă sufletul este *ceva anumit,* el nu poate fi formă.
10. Dar spunea cineva că, odată corpul distrus, sufletul rămâne totuşi ca *ceva anumit* şi subzistent în sine, şi că atunci el încetează să mai aibă rolul unei forme.
Or, dimpotrivă[10], orice lucru care, păstrându-şi substanţa, se poate îndepărta de altceva se găseşte doar în mod accidental în acela. In consecinţă, dacă sufletul, care rămâne în urma corpului, îşi pierde rolul de formă înseamnă că rolul acesta îi aparţine doar accidental. Or, sufletul este unit cu corpul pentru constituirea omului numai întrucât este formă. Deci sufletul va fi unit doar în mod accidental cu corpul şi, ca atare, omul va fi un existent prin accident, ceea ce este absurd.
11. Apoi, dacă sufletul omenesc este *ceva anumit* existând în sine, el trebuie să aibă în sine o operaţie care să-i fie proprie, pentru că orice lucru care există în sine are o anumită operaţie proprie lui. Dar sufletul omenesc nu are o operaţie proprie, *deoarece chiar şi înţelegerea, care pare să fie operaţia sa cea mai proprie, nu este doar a lui, ci, prin suflet, ea aparţine omului,* aşa cum se spune, de altfel, în *Despre suflet* I[11]. Deci sufletul omenesc nu este *ceva anumit.*
12. Apoi, dacă sufletul omenesc este forma corpului, atunci trebuie să fie într-o oarecare dependenţă faţă de corp, pentru că forma şi materia depind una de cealaltă. Or, ceea ce depinde de un altul nu este *ceva anumit.* Aşadar, dacă sufletul e forma corpului, el nu va fi *ceva anumit.*
13. Apoi, dacă sufletul e forma corpului, atunci trebuie ca actul său de a fi[12] şi acela al corpului să fie unul şi acelaşi,
[10] Abia acum începe a zecea obiecţie, care, spre deosebire de cele anterioare, e precedată, la rândul ei, de un argument contrar. ■
[11] Cf. Aristotel, *Despre suflet* I 403a 8; cf., de asemenea, I 408b 13-15 sau Aristotel, *Fizica* II 194b 8-9.
[12] L-am tradus pe *esse* prin *act de a fi,* iar nu prin *fiinţă* din cauza generalităţii şi impreciziei ultimului termen. *Esse* denumeşte faptul

fiindcă, în privinţa actului de a fi, materia şi forma dau naştere întotdeauna unui lucru unic. Dar actul de a fi al sufletului şi acela al corpului nu pot fi unul şi acelaşi, din moment ce sufletul şi corpul sunt de genuri diferite (căci sufletul ţine de genul substanţelor necorporale, pe când corpul, de cel al substanţelor corporale). Sufletul nu poate fi deci forma corpului.
14. Apoi, actul de a fi al corpului e coruptibil, fiindcă el rezultă din părţi cantitative. Or, actul de a fi al sufletului e incoruptibil şi simplu. Deci actul de a fi al sufletului şi al corpului nu este unul şi acelaşi.
15. Dar mai spunea cineva despre corpul omenesc că îşi are prin suflet chiar actul său de a fi.
Or, dimpotrivă, Filozoful spune în *Despre suflet* II[13] că *sufletul este actul unui corp natural dotat cu organe.* Aşadar, cel care are un raport cu sufletul, precum materia cu actul, este un corp natural dotat cu organe ce nu poate exista de-

cât printr-o formă anume (datorită căreia se găseşte deja în genul corpurilor). De aici urmează că actul de a fi al corpului omenesc este diferit de acela al sufletului său.

16. Apoi, principiile esenţiale, materia şi forma, sunt în vederea actului de a fi. Or, dacă un lucru poate exista în natură pe seama unui singur principiu, atunci nu trebuie să i se ceară două. In consecinţă, dacă sufletul, care este *ceva anumit,* are în sine propriul său act de a fi, atunci corpul nu i se va adăuga conform naturii, din moment ce nu i se adaugă precum materia unei forme.

17. Apoi, faptul de a fi este ca un act în raport cu substanţa sufletului şi trebuie să fie cel mai însemnat principiu general de a fi, iar valoarea sa este activă în raport cu lucrul care urmează să existe. Astfel, faptul de a fi este ţelul final al oricărei existenţe, în vreme ce forma, care în ontologia greacă era actul propriu-zis al unei substanţe, reprezintă acum doar modalitatea de realizare a faptului de a fi.

[13] Cf. Aristotel, *Despre suflet* II 412b 5-6; cf. şi II 412a 27-28.

existent în suflet. Or, cel inferior nu se întâlneşte cu cel superior prin ceea ce ultimul are mai de preţ, ci mai degrabă prin ceea ce are mai neînsemnat. Căci, spune Dionisie, *înţelepciunea divină leagă sfârşitul celor dintâi de începutul celor care le urmează^*.* Corpul deci, care este inferior sufletului, nu poate lua parte la actul de a fi al sufletului, act care constituie cel mai însemnat principiu al acestuia din urmă.

18. Apoi, cele ce au acelaşi act de a fi au şi aceeaşi operaţie. Dacă, prin urmare, actul de a fi al sufletului legat de corp este comun cu cel al corpului, atunci şi operaţia acestuia, înţelegerea, va fi comună sufletului şi corpului, ceea ce este imposibil, aşa cum se arată în *Despre suflet* III[15]. Ca atare, actul de a fi al sufletului şi al corpului nu va fi unul şi acelaşi, de unde rezultă că sufletul nu este forma corpului şi *ceva anumit.*

Or, dimpotrivă,

1. Fiecare lucru aparţine unei specii prin forma care îi este proprie. Iar omul este om, întrucât este raţional. Aşadar, sufletul raţional constituie forma proprie a omului. Pe de altă parte, sufletul este *ceva anumit* şi subzistent în sine, de vreme ce el însuşi da naştere operaţiei sale. într-adevăr, *înţelegerea nu se produce printr-un organ corporal,* aşa cum se arată în *Despre suflet* III[16]. In consecinţă, sufletul omenesc este *ceva anumit* şi formă.

[14] Cf. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *De divinis nominibus* VIII 3, cf. şi Toma d'Aquino, *Scriptum super Sententiis Magistri'Petri Lombardi* II d. 39 q. 3 a. 1 resp. (unde Toma se referă şi la *Liber De causis* XXX, cf. Produs, *Elementatio Theologica translata a Guillelmo de Morbecca* prop. 112, 147), *Quaestiones disputatae De veritate* q. 8 a. 15 resp., *Summa contra Gentiles* II c. 68, III c. 97. Cf., de asemenea, Toma d'Aquino, *Sentencia libri De sensu et sensato,* « Prohemium ».

[15] Cf. Aristotel, *Despre suflet* III 492a 24-27, cf. şi 430a 17-25; cf., de asemenea, Toma d'Aquino, *Sentencia libri De anima* I 10 şi III 1.

[16] Cf. Aristotel, *Despre suflet* III 492a 24-27.

2. Apoi, cea mai înaltă perfecţiune a sufletului omenesc rezidă în cunoaşterea adevărului, care se realizează prin in-

telect. Dar, pentru ca sufletul să ajungă la cunoaşterea adevărului, e nevoie ca el să fie unit cu un corp, pentru că sufletul înţelege prin imagini, care nu pot exista fără un corp. E necesar, prin urmare, ca sufletul să fie unit ca o formă cu corpul şi să fie *ceva anumit.*

Răspund.

Trebuie spus că, în sens propriu, prin *ceva anumit* este înţeles individualul definit în genul substanţei. Astfel, Filozoful spune în *Categorii*[17] *ckprimele substanţe desemnează neîndoielnic* ceva anumit, *în vreme ce substanţele secunde, deşi par să desemneze* ceva anumit, *arată mai degrabă în ce fel şi ce este* acest ceva. Or, a fi un individual în genul substanţei înseamnă nu doar a fi subzistent în sine, ci şi a aparţine în mod deplin unei specii şi unui gen al substanţei. De aceea, în aceleaşi *Categorii™,* Filozoful numeşte *mâna sau piciorul, ca şi altele de acest fel, mai degrabă părţi ale substanţelor decât substanţe prime sau secunde,* pentru că, deşi nu se găsesc în alt lucru ca într-un subiect (ceea ce este propriu pentru o substanţă), ele nu participă totuşi într-un mod deplin la natura unei specii[19]. De aceea, părţile

[17] Cf. *idem, Categorii,* cap. 5, 3b 10-23.

[18] Cf. *ibidem,* cap. 5, 3a 28-31.

[19] După Aristotel (cf. *Categorii,* cap. 2, la 20-b 6), realităţile se împart în patru grupe: a) cele care nici nu sunt într-un subiect, şi nici nu se spun despre un subiect (substanţele individuale), b) cele care se spun despre un subiect oarecare, dar nu sunt în nici un subiect (substanţele universale), c) cele care sunt în subiect, dar nu se spun despre nici un subiect (accidentele individuale), d) cele care se spun despre un subiect şi sunt într-un subiect (accidentele universale). Se vede astfel cât este de dificil să încadrăm după criteriile de mai sus

de acest fel aparţin unei specii sau unui gen anume doar prin reducere[20].

Prin urmare, deşi există două maniere de a fi corespunzătoare pentru *ceva anumit,* sunt unii care au lipsit sufletul de amândouă, spunând, ca Empedocle[21], că sufletul e armonie sau, ca Galenus[22], o îmbinare sau altele aidoma. Căci, în acest fel, sufletul nu va putea subzista în sine şi nici nu va aparţine în mod deplin unei specii sau unui gen al substanţei, ci va fi doar formă, la fel ca celelalte forme materiale. Dar această poziţie nu poate sta în picioare nici măcar pentru sufletul vegetativ, ale cărui operaţii se desfăşoară după un principiu situat deasupra calităţilor active şi pasive[23] (calităţi care, în hrănire şi în creştere, au doar un rol instrumental, aşa cum se arată în *Despre suflet* II[24]), şi aceasta pentru că îmbinarea sau armonia nu depăşesc calităţile elementelor. Tot aşa însă, ea nu poate sta în picioare nici pentru sufletul senzitiv, ale cărui operaţii stau în receptarea de *specii*[2]^ fără materie, aşa cum se arată în *Despre*

« părţile substanţelor », ca mâna sau piciorul, care, deşi subzistă şi nu sunt accidente ori substanţe universale, nu sunt nici substanţe individuale propriu-zise.

[20] Părţile unei substanţe se reduc la specia sau la genul substanţei-întreg. Cf. şi răspunsul la a treisprezecea obiecţie din întrebarea de faţă.

[21] Cf. Aristotel, *Despre suflet* I 407b 27-408a 28, Nemesius, *De natura hominis,* cap. 2.

[22] Cf. Nemesius, *De natura hominis,* cap. 2. In *Summa contra Gentiles* II c. 63, Toma afirmă existenţa unei legături între această doctrină şi materialismul lui Alexandru din Afrodisia.
[23] Conform fizicii antice, cele patru elemente posedă diverse calităţi, dintre care două sunt active (caldul şi recele), iar două, pasive (umedul şi uscatul). Cf. Aristotel, *De generatione et corruptione* II 330a 30. '
[24] Cf. Aristotel, *Despre suflet* II 416b 17-30.
[25] Pentru o mai bună înţelegere a textului, vom face o deosebire grafică între două sensuri ale cuvântului « specie ». Astfel, « specia », redată ca atare, rămâne să desemneze categoria logico-ontologică ce

suflet II[26], fiindcă, de vreme ce reprezintă o stare anumită a materiei, calităţile active şi pasive nu se întind în afara acesteia. Apoi, cu mult mai puţin poziţia aceasta poate sta în picioare pentru sufletul raţional, ale cărui operaţii, cerute pentru cunoaşterea universalului, constau în înţelegerea şi abstragerea *speciilor* nu doar din materie, ci din orice stare materială individuantă.

Mai mult, trebuie văzut acum, înainte de toate, ce este propriu sufletului raţional, fiindcă nu numai că el receptează *specii* inteligibile fără de materie şi în afara stării materiale, dar nici măcar nu este posibil ca vreun organ corporal să participe în vreun fel la operaţia care îi este proprie, încât să existe un organ corporal al înţelegerii în felul în care ochiul este organul vederii, aşa cum se arată în *Despre suflet* III[27]. Astfel, sufletul intelectual trebuie să acţioneze prin sine însuşi, întrucât el are parte de propria sa operaţie, fără participarea corpului. Şi, pentru că orice lucru acţionează întrucât este în act, trebuie ca sufletul intelectual să aibă fiinţă prin sine însuşi, independent şi fără legătură cu corpul, căci formele care au fiinţă dependentă de materie sau de subiectul lor nu dispun prin ele însele de operaţii; pentru că nu căldura însăşi acţionează, ci ceea ce este cald. Din acest motiv, filozofii de mai târziu[28] au socotit *că. partea intelectuală a sufletului este ceva de sine stătător.* Căci Filozoful spune, în *Despre suflet* III[29], că *intelectul este o substanţă*

se subsumează genului şi cuprinde o mulţime de individuali care au o esenţă comună sau, mai abstract, suma caracterelor comune ale acestor individuali. « *Specia* » transcrisă, în schimb, cu caractere italice va desemna o realitate cu valoare gnoseologică, adică forma, inteligibilă sau sensibilă, prin care sufletul poate cunoaşte un lucru.
[26] Cf. *ibidem,* II 424a 17-24.
[27] *Ci. ibidem,* III 429a 24-27 şi Toma d'Aquino, *Sentencia libri De anima* III 1, respectiv *Sentencia libri De sensu et sensato* I 9.
[28] E vorba de filozofii posteriori lui Empedocle, precum Socrate, Platon şi Aristotel.
[29] Cf. Aristotel, *Despre suflet* I 408b 18-19.

şi că nu e coruptibil. în acelaşi sens reia el cele spuse de Platon, care susţinea că *sufletul este nemuritor şi de sine stătător din cauză că se mişcă pe sine însuşi.* Iar Platon ia mişcarea într-un sens larg, pentru orice operaţie, şi ca să se înţeleagă faptul că *intelectul se mişcă pe sine însuşi pentru că îşi realizează operaţia pornind de la sine*[2,0].

Ba, pe deasupra, Platon a mai susţinut *nu numai că sufletul omenesc ar fi de sine stătător, ci şi că ar avea în sine*

natura întreagă a speciei[31]. Căci, susţinea el, *toată natura speciei stă în suflet, afirmând că omul nu este ceva compus din suflet şi corp, ci doar un suflet ajuns în corp, drept pentru care compară sufletul şi corpul cu un corăbier şi, respectiv, cu o corabie sau cu un om îmbrăcat şi cu haina Iu?*[1]. Dar această opinie nu poate sta în picioare, pentru că, în mod evident, acela prin care trăieşte corpul este tocmai sufletul. Or, a trăi este actul de a fi al vieţuitoarelor. Sufletul însuşi e, prin urmare, acela prin care corpul omenesc are fiinţă în act, iar forma e ceva de felul acesta. Aşadar, sufletul omenesc constituie forma corpului. Astfel, dacă sufletul ar fi în corp precum corăbierul în corabia sa, el n-ar putea determina nici specia corpului, nici specia părţilor sale. Că lucrurile stau invers se vede din aceea că, odată sufletul plecat, părţile corpului nu-şi pot păstra vechiul lor nume decât în mod echivoc[33], într-adevăr, ochiul mortului este numit « ochi » doar în chip echivoc, precum ochiul pictat sau cel sculptat. Şi la fel stau lucrurile cu celelalte părţi ale corpului. Ba, mai mult, dacă sufletul ar fi în corp precum corăbierul într-o corabie, ar rezulta că unirea dintre suflet şi corp ar fi accidentală şi că moartea, care duce la despărţirea lor, n-ar mai însemna

[30] Cf. Platon, *Phaidros* 245 C-246 A.

[31] Cf. şi Toma d'Aquino, *Sentencia libri De anima* II 2 şi Nemesius, *De natura hominis* c. 2.

[32] Cf. Platon, *Alcibiades* I 129 E-130 C.

[33] Echivocitatea reprezintă corespondentul medieval al omonimiei aristotelice, cf. Aristotel, *Categorii,* cap. 1, la 1-5.

coruperea unei substanţe, ceea ce, desigur, nu este adevărat. Rămâne, în consecinţă, ca sufletul să fie *ceva anumit,* încât să poată subzista în sine, însă nu pentru că ar aparţine în sine, adică în mod deplin, unei specii, ci în calitatea sa de principiu care, ca formă a corpului, conduce spre perfecţiune specia însăşi de om. Şi astfel, sufletul este formă şi *ceva anumit.* Iar acest lucru poate fi văzut, într-adevăr, dacă ţinem seama de ordonarea formelor naturale. Căci se vădeşte că, în cazul corpurilor inferioare, o formă este cu atât mai înaltă, cu cât se aseamănă şi se apropie mai mult de principiile superioare. Ceea ce poate fi dovedit dacă luăm în seamă operaţiile proprii acelor forme. Astfel, formele elementelor, care sunt formele cele mai de jos şi mai apropiate de materie, nu au nici o operaţie care să depăşească calităţile active şi pasive, cum sunt rarul, densul şi altele de acest fel, calităţi care se vădesc a fi anumite stări ale materiei. Deasupra lor însă, se află formele corpurilor amestecate din mai multe elemente, care, în afara operaţiilor mai sus amintite, au şi o operaţie rezultată din propria lor specie, de care au parte de la corpurile cereşti, aşa cum faptul că magnetul atrage fierul nu se datorează căldurii ori frigului sau altei calităţi de acest fel, ci unei oarecare participări la puterea cerească. Deasupra acestor forme vin apoi sufletele plantelor, care au parte de asemănare nu numai cu corpurile cereşti, ci, întrucât sunt principiile de mişcare ale unor corpuri care se pun pe ele însele în mişcare, şi cu motoarele corpurilor cereşti. Deasupra tuturor acestora vin, la rând, sufletele animalelor. Ele

se aseamănă cu substanţa care pune în mişcare corpurile cereşti nu numai prin operaţia prin care pun în mişcare corpurile, dar şi prin faptul că sunt capabile de cunoaştere, chiar dacă cunoaşterea la animale priveşte numai lucrurile materiale, şi numai într-un chip material; iar pentru aceasta au nevoie de organe corporale.

Deasupra lor şi cel mai sus se află sufletele oamenilor, care au parte de asemănare cu substanţele superioare chiar şi în

privinţa cunoaşterii lor, fiindcă, prin înţelegere, ele pot cunoaşte realităţile imateriale. Sufletele omeneşti se deosebesc totuşi de substanţele superioare prin faptul că, prin natura sa, intelectul sufletului omenesc dobândeşte cunoaşterea imaterială din cunoaşterea lucrurilor materiale, care se face prin simţuri. In acest fel, modul de a fi al sufletului omenesc poate fi cunoscut din propria sa operaţie, pentru că, de vreme ce el însuşi are parte de o operaţie ce depăşeşte lucrurile materiale, actul său de a fi este înălţat deasupra corpului şi nu depinde de acesta. In schimb, întrucât, potrivit naturii sale, sufletul dobândeşte cunoaşterea imaterială pornind de la ceea ce există în mod material, e limpede că el nu poate aparţine deplin unei specii în afara unirii cu corpul. Căci un lucru nu aparţine în mod deplin unei anume specii dacă nu are toate câte sunt cerute în vederea operaţiei proprii speciei sale. Aşadar, dacă sufletul omenesc, întrucât este unit cu corpul precum o formă, are actul de a fi înălţat deasupra corpului şi nu depinde de acesta, atunci, în mod evident, el trebuie că se găseşte la hotarul dintre substanţele corporale şi cele separate.

1. Prin urmare, la primul argument trebuie spus că, din faptul că sufletul omenesc are în mod deplin fiinţă, nu rezultă totuşi că el ar fi unit cu corpul în mod accidental. Fiindcă, pe de o parte, sufletul însuşi face din corpul său un părtaş la acelaşi act de a fi care este şi al lui, aşa încât să existe un singur act de a fi al întregului compus. Pe de altă parte, chiar dacă sufletul poate subzista în sine, el nu aparţine totuşi unei specii depline, ci trebuie să i se adauge şi corpul pentru a-i împlini astfel specia.

2. La al doilea, trebuie spus că orice lucru are fiinţă şi este individuat prin unul şi acelaşi principiu. Căci, în natură, universalele nu au fiinţă ca universale, ci doar întrucât sunt individuate. Aşadar, după cum actul de a fi al sufletului provine de la Dumnezeu, în calitate de principiu activ, şi

este în corp aşa cum este în materie, însă nu piere atunci când piere corpul, tot astfel şi individuaţia sufletului, chiar dacă are o oarecare legătură cu corpul, nu piere totuşi atunci când piere corpul.

3. La al treilea, trebuie spus că sufletul omenesc nu este *ceva anumit* precum o substanţă care are o specie deplină, ci asemeni părţii unui lucru care are specie deplină, aşa cum se vede cu claritate din cele de mai sus. De aceea, acest argument cade.

4. La al patrulea, trebuie spus că, deşi sufletul omenesc

poate subzista în sine, totuşi el nu are, în sine, o specie deplină. De aceea, nu se poate ca sufletele separate să alcătuiască una dintre treptele de existenţă ale lucrurilor.

5. La al cincilea, trebuie spus despre corpul omenesc că este o materie aflată într-un raport cu sufletul omenesc. Mai precis, corpul este în raport cu sufletul precum potenţa cu actul. Aceasta nu înseamnă totuşi că el este egalul sufletului şi în privinţa puterii sale de a fi, fiindcă sufletul omenesc nu este o formă cuprinsă în întregime de materie, ceea ce se vede cu claritate din faptul că una dintre operaţiile sufletului se găseşte situată deasupra materiei. Pe de altă parte, se mai poate spune că, potrivit învăţăturii de credinţă, corpul omenesc a fost alcătuit la început întru câtva incoruptibil şi că, prin păcat, a căzut sub legea morţii, de care va scăpa din nou la înviere. De aici rezultă că numai în mod accidental corpul nu atinge nemurirea de care se bucură sufletul.

6. La al şaselea, trebuie spus că, de vreme ce este subzistent, sufletul omenesc este compus din potenţa şi act[34].

[34] Pentru Toma, orice realitate, în afară de Dumnezeu, a cărui esenţă simplă este însuşi actul de a fi, este una compusă. Mai mult, compunerea lucrurilor materiale este dublă: ea priveşte, pe de o parte, materia şi forma, iar, pe de altă parte, esenţa, ca potentă, şi faptul de a fi, ca act. La substanţele intelectuale, nu întâlnim decât al doilea tip de compunere, între o esenţă simplă, pur formală, şi actul propriu-zis de a fi.

Aşadar, actul de a fi al sufletului nu este însăşi substanţa sa, ci raportul lor este asemeni celui dintre act şi potentă. Totuşi, de aici nu rezultă că sufletul nu poate să fie forma corpului, de vreme ce, ca şi în cazul altor forme, ceea ce este o formă şi un act faţă de un lucru poate fi o potentă faţă de un altul, aşa precum transparenţa[35], care este numai o potentă în raport cu lumina, apare ca o formă în raport cu aerul.

7. La al şaptelea, trebuie spus că sufletul este unit cu corpul şi pentru un bine care este o perfecţiune a substanţei, şi anume pentru ca specia omului să fie deplină, dar şi pentru un bine care este o perfecţiune accidentală, şi anume pentru realizarea cunoaşterii intelectuale, pe care, în mod natural, sufletul o dobândeşte prin simţuri. Acestei afirmaţii nu i se poate opune faptul că sufletele separate de corp ale copiilor şi ale celorlalţi oameni pot ajunge să înţeleagă în alt mod, fiindcă acest fel de înţelegere apare mai degrabă din cauza separaţiei decât din cauza a ceea ce este specific omenesc[36].

8. La al optulea, trebuie spus că *ceva anumit* nu implică un compus din materie şi formă, ci doar ceva capabil să subziste în sine. De aceea, chiar dacă un lucru compus este *ceva anumit,* nu trebuie totuşi respinsă ideea că se pot întâlni şi alte lucruri care să fie *ceva anumit.*

9. La al nouălea, trebuie spus că faptul de a se găsi în altul, ca accidentul în subiect, exclude posibilitatea de a fi

[35] Transparenţa este un act intermediar care face lucrurile vizibile. Ea este o formă comun împărtăşită de toate mediile transparente, de aer, ca şi de apă. Pe de altă parte, transparenţa nu ajunge să lumineze lucrurile, adică să le facă vizibile, decât dacă ea însăşi este luminată de o sursă luminoasă, de foc sau de soare. în acest fel, transparenţa în act este o realitate luminoasă prin faptul că lasă lucrurile să strălucească, fără a fi ea însăşi strălucitoare. Deşi formă a mediilor trans-

parente, transparenţa se arată astfel a fi un receptor de lumină şi, în acest sens, o potentă. Lipsită de lumină, ea este doar obscuritate. Cf. Aristotel, *Despre suflet* II 418b 4-20.

[36] Cf. şi întrebările a şaisprezecea, a şaptesprezecea, a optsprezecea şi a douăzecea.

ceva anumit. în schimb, a fi în altul ca parte, aşa cum este sufletul în om, nu exclude cu totul posibilitatea ca cel care este în altul să poată fi socotit *ceva anumit.*

10. La al zecelea, trebuie spus că, atunci când corpul este distrus, natura prin care sufletul poate fi formă nu dispare din el, deşi acum nu mai există vreo materie pe care sufletul să o aducă în act şi a cărei formă să fie.

11. La al unsprezecelea, trebuie spus că a înţelege este operaţia proprie sufletului, dacă se ţine seama de principiul din care operaţia provine, fiindcă, într-adevăr, această operaţie nu provine din suflet prin intermediul vreunui organ corporal anume, aşa cum vederea se produce prin intermediul ochiului. Totuşi, în ce priveşte obiectul înţelegerii, corpul ia şi el parte la operaţie, pentru că imaginile, care sunt obiectele intelectului, nu pot exista în lipsa organelor corporale.

12. La al doisprezecelea, trebuie spus că, în ciuda faptului că sufletul se află într-o oarecare dependenţă faţă de corp, întrucât, în lipsa corpului, n-ar mai putea ajunge la întregirea speciei sale, el nu depinde totuşi de corp într-o asemenea măsură, încât să nu poată exista fără el.

13. La al treisprezecelea, trebuie spus că, dacă sufletul este forma corpului, e necesar ca sufletul şi corpul să aibă un singur act de a fi, comun, care este actul însuşi de a fi al compusului. Iar acest lucru nu este împiedicat de împrejurarea că sufletul şi corpul sunt de genuri diferite. In fapt, nici sufletul, nici corpul, luate ca atare, nu aparţin unei specii sau unui gen decât prin reducere, aşa cum şi părţile sunt reduse la specia sau la genul întregului.

14. La al paisprezecelea, trebuie spus că ceea ce e supus propriu-zis distrugerii nu este nici forma, nici materia, nici însuşi actul de a fi, ci doar compusul. Şi se spune că actul de a fi al corpului este coruptibil, întrucât corpul pierde prin corupere actul comun de a fi al lui însuşi şi al sufletului, care rămâne astfel să dăinuie în sufletul subzistent. Şi tot de aceea

se spune că actul de a fi al corpului este alcătuit din părţi, deoarece corpul este alcătuit din părţile sale în aşa fel, încât să poată primi fiinţă de la suflet.

15. La al cincisprezecelea, trebuie spus că *subiectul din definiţia unei forme se întâmplă să fie luat uneori fără formă,* ca atunci când se spune că *„mişcarea este actul a ceea ce există în potentă". Alteori însă, subiectul definiţiei este luat împreună cu forma,* ca atunci când se spune că *„mişcarea este actul mobilului" ori că lumina este actul luminosului*[37]. Şi tot în acest mod se spune şi că *sufletul este actul unui corp natural dotat cu organe,* fiindcă sufletul face din corp un corp dotat cu organe, aşa cum lumina face ca ceva

să fie luminos.
16. La al şaisprezecelea, trebuie spus că principiile esenţiale ale unei anumite specii nu sunt rânduite doar în vederea actului de a fi, ci şi în vederea actului de a fi al acelei specii. Prin urmare, deşi sufletul poate exista prin sine însuşi, totuşi, pentru întregirea speciei sale, el nu poate exista fără un corp.
17. La al şaptesprezecelea, trebuie spus că, deşi actul de a fi este cea mai înaltă formă dintre toate, el poate fi totuşi comunicat în cea mai mare măsură, chiar dacă nu în acelaşi fel, şi lucrurilor inferioare, şi celor superioare. Astfel deci, corpul participă la actul de a fi al sufletului, dar nu atât de desăvârşit ca sufletul.
18. La al optsprezecelea, trebuie spus că, deşi actul de a fi al sufletului aparţine într-un oarecare fel şi corpului, corpul nu ajunge totuşi să ia parte la actul de a fi al sufletului pe măsura întregii desăvârşiri şi puteri a acestuia. Din acest motiv, există o anumită operaţie a sufletului la care corpul nu participă.

[37] Cf. Aristotel, *Metafizica* VII 1030b 14-1031a 14 şi Toma d'Aquino, *Sentencia libri De anima* II 1.

întrebarea a doua

în al doilea rând, se pune întrebarea dacă sufletul omenesc este separat de corp în privinţa actului său de a fi.

Şi se pare că da.
1. într-adevăr, Filozoful spune în *Despre suflet* III[39] *căpartea senzitivă nu există fără corp, dar că intelectul este separat.* Or, sufletul omenesc este intelect. Deci sufletul omenesc este separat de corp în privinţa actului de a fi.
2. Apoi, sufletul este actul unui corp natural dotat cu organe, întrucât corpul este organul său. în consecinţă, dacă, în privinţa actului său de a fi, intelectul ar fi unit cu corpul ca formă, atunci corpul însuşi ar trebui să fie organul intelectului, ceea ce este imposibil, după cum arată Filozoful în *Despre suflet* III[40].
3. Apoi, legătura dintre formă şi materie este mai puternică decât cea dintre o facultate a sufletului şi organul acesteia. Or, din cauza simplităţii sale, intelectul nu poate fi legat de corp precum o facultate a sufletului de organul ei. Cu atât mai puţin poate deci intelectul să fie unit cu corpul precum forma cu materia.

[38] Subiectul întrebării a doua este tratat şi în alte texte tomiste, majoritatea fiind cele deja amintite la începutul primei întrebări (cf. nota 1), la care se adaugă: *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi* III dist. 5 q. 3 a. 2, dist. 22 q. 1 a. 1, *De ente et essentia 2, Summa theologica* I q. 75 a. 4, *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio,* lect. 9.

[39] Cf. Aristotel, *Despre suflet* III 429b 4-5.

[40] Cf. *ibidem,* III 429a 24-27.

4. Dar spunea cineva că intelectul, care este o facultate intelectuală, nu are un organ, în vreme ce esenţa sufletului intelectual este unită cu corpul precum o formă.
Or, dimpotrivă, efectul nu poate fi mai simplu decât cauza lui, iar facultăţile sufletului constituie un efect al esenţei acestuia, deoarece ele derivă din fiinţa sa. Deci nici o facul-

tate a sufletului nu este mai simplă decât fiinţa sa. Prin urmare, *dacă intelectul nu poate fi actul corpului,* aşa cum se arată în *Despre suflet* III[41], atunci nici sufletul intelectual nu va putea fi unit precum o formă cu corpul.

5. Apoi, orice formă unită cu materia este individuată prin materie. Aşadar, dacă sufletul intelectual este unit ca o formă cu corpul, el trebuie să fie un individual. Deci şi formele receptate de suflet vor trebui să fie forme individuate. Prin urmare, sufletul intelectual nu va putea cunoaşte universalele, ceea ce, evident, nu poate fi adevărat.

6. Apoi, faptul că forma universală are caracter inteligibil nu se datorează lucrului care este în afara sufletului, fiindcă toate formele care sunt în lucrurile exterioare sufletului sunt deja individuate. Aşadar, dacă formele intelectului sunt universale, trebuie să fi dobândit acest caracter de la sufletul intelectual. Sufletul intelectual nu este deci o formă individuată şi, ca atare, el nu este unit cu corpul în ce priveşte actul de a fi.

7. Dar mai spunea cineva că, prin faptul că se găsesc în suflet, formele inteligibile sunt individuate, iar prin faptul că sunt asemănătoare lucrurilor, sunt universale, reprezentând lucrurile conform naturii comune, şi nu conform principiilor individuaţiei.

Or, dimpotrivă, de vreme ce forma este principiul operaţiei, operaţia însăşi provine de la formă potrivit modului în care aceasta din urmă se găseşte în subiect. Căci, cu cât un lucru este mai cald, cu atât va emana mai multă căldură.

[41] Cf. *ibidem,* III 429a 24-27, 429b 4-5.

Aşadar, dacă *speciile* lucrurilor, care sunt în sufletul intelectual, ar fi individuate prin faptul că se găsesc într-un suflet, cunoaşterea astfel dobândită ar fi doar individuală, şi nu universală.

8. Apoi, filozoful spune în *Despre suflet* II[42] că, *aşa cum triunghiul se găseşte în patrulater, iar patrulaterul în pentagon, tot astfel partea nutritivă e cuprinsă în cea senzitivă, iar cea senzitivă în cea intelectuală.* Dar triunghiul nu se găseşte în act în patrulater, ci doar în potentă, şi la fel patrulaterul în pentagon. Deci nici partea nutritivă, nici cea senzitivă nu se vor găsi în act în partea intelectuală a sufletului. Prin urmare, de vreme ce partea intelectuală a sufletului nu este unită cu corpul decât prin intermediul părţilor nutritivă şi senzitivă şi cum părţile nutritivă şi senzitivă nu sunt în act în cea intelectuală, partea intelectuală a sufletului nu va fi unită cu corpul.

9. Apoi, Filozoful spune în *Despre vieţuitoare* XVI[43] că *un lucru nu este deodată vieţuitor şi om, ci că mai întâi este vieţuitor şi abia apoi om.* In consecinţă, principiul prin care el este vieţuitor şi acela prin care este om nu sunt identice. Iar vieţuitorul apare prin principiul senzitiv, pe când omul prin cel intelectual. Aşadar, principiul senzitiv şi cel intelectual nu se găsesc reunite într-o singură substanţă sufletească. Ajungem, astfel, la aceeaşi concluzie ca mai înainte.

10. Apoi, forma este de acelaşi gen cu materia cu care este unită. Dar intelectul nu ţine de genul celor corporale. Prin urmare, intelectul nu este o formă unită cu corpul ca şi cu o materie.

11. Apoi, nu se poate ca din două substanţe care există în act să ia naştere una singură. Or, atât corpul, cât şi intelectul sunt substanţe care există în act. Intelectul nu poate fi deci unit cu corpul, încât din ele să ia naştere ceva unic.

[42] Cf. *ibidem,* II 414b 28-32.

[43] Cf. Aristotel, *De generatione animalium* II 736b 2-4.

12. Apoi, orice formă unită cu materia este adusă în act prin mişcarea şi prin schimbarea materiei. *Dar sufletul intelectual nu este adus în act dintr-o potentă a materiei, ci provine din afară,* după cum spune Filozoful în *Despre vieţuitoare* XVI[44]. El nu este deci o formă unită cu materia.

13. Apoi, orice lucru îşi desfăşoară operaţia conform cu felul său de a fi. Iar sufletul intelectual îşi are operaţia în sine, fără corp (căci e vorba de înţelegere). El nu este, aşadar, unit cu corpul în ce priveşte actul de a fi.

14. Apoi, este imposibil ca Dumnezeu să producă o cât de mică nepotrivire. Or, ar fi nepotrivit ca un suflet nevinovat să fie închis în corp ca într-o temniţă. E imposibil, aşadar, ca Dumnezeu să unească sufletul intelectual cu corpul.

15. Apoi, nici un meşter priceput nu pune piedici în calea operei sale. Or, corpul este cea mai mare piedică în calea sufletului intelectual, care tinde către cunoaşterea adevărului ca spre propria lui desăvârşire, aşa cum se spune în *Cartea înţelepciunii* IX[45], după care *„trupul celputrezitor îngreunează sufletul".* Aşadar, Dumnezeu nu a unit sufletul intelectual cu corpul.

16. Apoi, lucrurile unite unul cu celălalt sunt înrudite în mod reciproc. Dar sufletul intelectual şi corpul se opun unul altuia, *„fiindcăpoftele trupului sunt potrivnice spiritului, şi cele ale spiritului sunt potrivnice trupului"*[46]. Prin urmare, sufletul intelectual nu este unit cu corpul.

17. Apoi, intelectul este în potentă pentru toate formele inteligibile, neavând în act nici una dintre ele, după cum şi materia primă[47] este în potentă pentru toate formele sensibile

[44] Cf. *ibidem,* II 736b 27-28.

[45] Cf. *Cartea înţelepciunii lui Solomon* 9, 15.

[46] Cf. *Epistola Sf. Ap. Pavel către Galateni* 5, 17.

[47] Conceptul de materie este creaţia lui Aristotel, deoarece grecescul \>*Xr[* desemna iniţial pădurea sau lemnul tăiat în vederea construcţiei. Corelativ al formei, materia nu este în sine decât potenţa (8w(X|j.t<;), ce nu poate fi întrevăzută ca atare decât în schimbarea şi

şi nu are în act nici una dintre ele. Din această cauză, există o singură materie primă pentru toate lucrurile. Aşadar, şi intelectul este unul singur pentru toţi oamenii şi nu trebuie să fie unit cu corpul pentru a se individua.

18. Apoi, Filozoful arată în *Despre suflet* III[48] că, *dacă intelectul posibil ar avea un organ corporal, atunci ar avea o natură determinată printre celelalte naturi sensibile şi astfel nu ar mai putea recepta şi cunoaşte toate formele sensibile.* Dar legătura dintre formă şi materie este mai puternică decât cea dintre o facultate sufletească şi organul său. în consecinţă,

transformarea lucrurilor. Materia e sesizabilă, aşadar, în mişcare, de unde şi definiţia aristotelică, aparent paradoxală, a mişcării, ca act al potentei ca potentă. Fiind un concept-limită, materia poate exista doar prin compunere cu forma, şi anume într-o serie de substraturi care

încep cu materia primă *(nţxsnz* "5A.T1, *materia prima),* substrat al formei elementelor (pământ, apă, aer şi foc), şi ajung până la materia ultimă *(ic%âvc* sau *xzkexixaia x>kf\, materia ultima),* materie a compusului substanţial complet configurat.

[48] Cf. Aristotel, *Despre suflet* III 429a 18-27. După unele ediţii (cf. versiunea engleză a textului, St. Thomas Aquinas, O.P., *Questions on the Soul,* translated from the Latin with an Introduction by J.H. Robb, Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin, 1984, notes to Question two, 10, p. 63) ar fi vorba doar de 429a 24-27. Dar fragmentul de la 429a 24-27, unde Aristotel afirmă că nu se poate ca intelectul să fie amestecat cu corpul, este concluzia premisei prezente la 429a 18, aşa cum de altfel Toma arată şi în *Sentencia libri De anima* III 1: « In consecinţă, trăgând concluzia din cele spuse anterior, [Aristotel] afirmă că, aşa cum intelectul nostru nu trebuie să aibă o natură determinată de cea a lucrurilor corporale pe care le cunoaşte, tocmai pentru a le cunoaşte pe toate, tot aşa e raţional ca el să nu fie amestecat nici cu corpul, ceea ce mai înseamnă că intelectul nu trebuie să aibă un organ corporal. » Aceeaşi relaţie între 429a 18-27 şi 429a 24-27 o stabileşte Averroes în *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* III 4: « [intelectul] nu trebuie să fie amestecat, pentru a putea să le înţeleagă şi să le primească pe toate. Căci, dacă ar fi amestecat, ar fi fie corp, fie facultate a corpului, şi, chiar dacă ar fi altceva decât acestea, ar avea formă proprie, care l-ar împiedica să primească altă formă. »

dacă intelectul ar fi unit precum o formă cu corpul, atunci ar avea o natură sensibilă determinată şi n-ar mai fi capabil să perceapă şi să cunoască toate formele sensibile, ceea ce este imposibil.

19. Apoi, orice formă unită cu materia este receptată de materie. Dar orice lucru receptat de un altul este în acela în felul lucrului receptor. Deci orice formă receptată de materie este în materie în felul materiei. Dar modul de a fi al materiei sensibile şi corporale face imposibilă receptarea a ceva de felul inteligibilului. Prin urmare, de vreme ce intelectul are fiinţă într-un mod inteligibil, el nu poate fi o formă unită cu materia corporală.

20. Apoi, dacă sufletul este unit cu materia corporală, atunci trebuie să fie receptat de aceasta. Dar orice lucru care este receptat de ceva care a fost receptat, la rândul lui, de materie este receptat de materie. Prin urmare, dacă sufletul este unit cu materia, tot ceea ce este receptat de suflet este receptat şi de materie. Or, formele intelectului nu pot fi receptate de materia primă, ba, mai mult, ele ajung inteligibile în urma abstragerii lor din materie. Deci sufletul care este unit cu materia corporală nu este capabil să recepteze formele inteligibile, şi de aceea intelectul, care este capabil să recepteze formele inteligibile, nu va fi unit cu materia corporală.

Or, dimpotrivă,

1. Filozoful spune în *Despre suflet* II[49] că *nu trebuie să ne întrebăm dacă sufletul şi corpul sunt una, aşa cum nu ne întrebăm dacă sunt una ceara şi figura imprimată în ea.* Or, figura nu poate fi separată în nici un fel de ceară în privinţa actului de a fi. Deci nici sufletul nu este separat de corp. *Iar intelectul este o parte a sufletului,* după cum spune Filozoful

[49] Cf. Aristotel, *Despre suflet* II 412b 6-7.

în *Despre suflet* III[50]. Deci intelectul nu este separat de corp în ce priveşte actul de a fi.

2. Apoi, nici o formă nu este separată de materie în privinţa actului de a fi. Dar sufletul intelectual este forma corpului şi, prin urmare, nu este o formă separată de materie în privinţa actului de a fi.

Răspund.

Pentru a lămuri această întrebare, trebuie să se ţină seama că, ori de câte ori ceva se arată a fi când în potentă, când în act, trebuie să existe un anume principiu prin care lucrul acela să fie în potentă. Astfel, de pildă, cum omul simte uneori în act, iar alteori numai în potenţa, trebuie admis în om un principiu senzitiv, care să fie în potentă pentru lucrurile sensibile, căci, dacă omul ar simţi mereu în act, atunci formele lucrurilor sensibile s-ar găsi în principiul simţirii întotdeauna în act. Tot aşa, de vreme ce se vede că omul înţelege uneori în act, iar alteori doar în potentă, trebuie să se admită un anume principiu intelectual, care să fie în potentă pentru cele inteligibile. Iar Filozoful numeşte în *Despre suflet* III[51] acest principiu *„intelect posibil".*

E necesar, aşadar, ca intelectul posibil să fie în potentă şi să fie capabil de a recepta toate câte sunt inteligibile pentru om, şi din acest motiv el trebuie să fie golit de toate inteligibilele, fiindcă orice lucru care e capabil să recepteze alte lucruri şi este în potentă pentru acelea este, în sine, golit de ele, aşa cum pupila, care e capabilă de a recepta toate culorile, nu are nici o culoare. Or, omul s-a născut spre a înţe-

[50] Cf. *ibidem,* III 429a 10-11 şi 23.

[51] Cf. *ibidem,* III 429a 21-22,' cf. şi 429b30-31 şi 430a 14-15. Intelectul posibil nu trebuie confundat cu intelectul numit de Aristotel pasiv sau afectabil, care este o potentă senzitivă pieritoare (cf. III 430a 24). Despre intelectul posibil, cf. *infra,* întrebarea a treia,

lege formele tuturor lucrurilor sensibile. Aşadar, trebuie ca, în sine însuşi, intelectul posibil să fie golit de toate formele sensibile şi de orice natură, şi de aceea nu trebuie să aibă nici un organ corporal. Căci, dacă ar avea un organ corporal, ar fi mărginit la o anumită natură sensibilă, aşa cum facultatea vederii este mărginită la natura ochiului. Prin această demonstraţie a Filozofului[52], este înlăturată opinia vechilor filozofi[53], *care susţineau că intelectul nu se deosebeşte*

ca şi Toma d'Aquino *Sentencia libri De anima* III 4. Intelectul posibil este numit material atât de Avicenna *{Liber De anima seu sextus de naturalibus),* cât şi de Averroes *(Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros),* deşi Avicenna îl mai numeşte şi intelect potenţial sau pacient. Pentru teoriile anterioare lui Toma d'Aquino privitoare la această chestiune, cf. Anonymus, *Sententia super II et III De anima* III 3: « intelectul posibil, deşi neafectat şi neamestecat, nu este totuşi separat, fiindcă, odată despărţit sufletul de trup, piere şi intelectul posibil în calitate de posibil »; Anonymus, *Quaestiones in tres libros De anima* III q. 63: « din legătura sa cu corpul, ia naştere într-o oarecare măsură caracterul posibil al intelectului [...], fiindcă în corp substanţa sa are un caracter posibil pentru a recepta speciile abstracte din imagini ». Să adăugăm şi explicaţiile lui Ioannes din La Rochelle din *Summa De anima* II c. 114 (XXXVI): « Aşadar, trebuie ştiut că există un intelect pasiv şi coruptibil, care e numit şi material de către Aristotel, şi un intelect care nu cunoaşte distrugerea şi care e separabil. Iar intelectul pasiv este o facultate inferioară a părţii intelectuale, care e legată de sensibil şi care receptează formele inteligibile în imagini [...]. Această facultate nu aparţine sufletului raţional decât atunci când este legat de corp [...]. Iar deosebirile din cadrul intelectului separabil sunt de două feluri, dintre care primul apare

în urma unei diferenţe de natură, realizată prin două trăsături distinctive ce deosebesc următoarele facultăţi intelectuale: intelectul posibil şi intelectul agent. »

[52] Cf. si *Sentencia libri De anima* III 1.

[53] Cf. Aristotel, *Despre suflet* I 404b 7-18, II 427a 21-29. Prima opinie era împărtăşită de Diogene şi Heraclit, a doua de Empedocle, Critias şi Platon. Prima poziţie este respinsă de Aristotel în *Despre suflet* 1409b 24. Cf. şi Toma d'Aquino, *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi* II d. 19 q. 1 a. 1 resp., *Summa contra Gentiles* III c. 84, *Sentencia libri De anima* I 2,1 4,1 5 şi II 28.

de facultăţile senzitive, la fel ca şi opinia altora[54]*, care au socotit că principiul prin care omul înţelege este o anume formă sau facultate amestecată cu corpul, asemeni celorlalte forme sau facultăţi materiale.*

Iar unii, care se feresc de o asemenea opinie, cad în eroarea opusă[55]. Astfel, ei socotesc că *intelectul posibil este golit de orice natură sensibilă şi neamestecat cu corpul, pentru că ar fi o substanţă separată de corp în ce priveşte actul de a fi, spre a putea astfel rămâne în potentă pentru toate formele inteligibile.* Dar o asemenea poziţie nu poate sta în picioare. Căci nu ne-am pune întrebări despre intelectul posibil dacă omul însuşi n-ar fi acela care înţelege prin el. Tot aşa ajunge şi Aristotel la cunoştinţa lui. Ceea ce rezultă şi din cele afirmate în *Despre suflet* III[56], unde începe să se ocupe de intelectul posibil: *„iar acum trebuie să vorbim despre acea parte a sufletului prin care sufletul cunoaşte şi judecă* etc, şi încă o dată: *ţi numesc intelect posibil acela prin care sufletul înţelege".* Or, dacă intelectul posibil ar fi o substanţă separată, ar fi imposibil ca omul să înţeleagă cu ajutorul lui: căci, dacă o substanţă are o anumită operaţie, nu e posibil ca acea operaţie să fie a unei alte substanţe, deosebite de ea. Şi astfel, chiar dacă, dintre două substanţe diferite, una poate fi cauza operaţiei celeilalte, aşa cum, de pildă, agentul principal e cauza operaţiei instrumentului, totuşi acţiunea agentului principal nu este aceeaşi ca număr cu acţiunea instrumentului, de vreme ce acţiunea agentului principal este aceea de a mişca instrumentul, în vreme ce acţiunea instrumentului este aceea de a fi mişcat de agentul său şi de a mişca la rândul lui altceva. Aşadar, dacă intelectul posibil ar fi o substanţă separată de acest om sau de celălalt în ce priveşte

[54] Cf. Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* III 5, unde se face o trimitere critică la Alexandru din Afrodisia. Cf. şi Toma d'Aquino, *Sentencia libri De anima* III 1.

[55] Cf. Averroes, *op. cit.*, III 5 şi III 20.

[56] Cf. Aristotel, *Despre suflet* III 429a 10-11 şi 429a 2-3.

actul de a fi, atunci ar fi imposibil ca actul de înţelegere al intelectului posibil să aparţină acestui om sau celuilalt. Şi cum operaţia de înţelegere a omului nu este pusă pe seama altui principiu în afara intelectului posibil, înseamnă că nici un om nu ar înţelege nimic. De unde rezultă că modul de contraargumentare folosit împotriva acestei poziţii este acelaşi cu cel folosit împotriva celor care neagă existenţa principiilor. Ceea ce se vede din argumentele aduse împotriva lor de Aristotel în *Metafizica* IV[57].

încercând să evite această dificultate, Averroes[58], părtaş al acestei poziţii, a susţinut că *intelectul posibil, deşi separat de corp în ce priveşte actul de a fi, este totuşi în legătură cu omul prin intermediul imaginilor.* Căci, după cum spune Filozoful în *Despre suflet* III[59]*, imaginile sunt în raport cu intelectul posibil precum sunt lucrurile sensibile în raport cu simţul şi culorile cu văzul. In acest fel,* specia *inteligibilă are două subiecte: unul, în care se găseşte într-un mod inteligibil, iar acest subiect este intelectul posibil, altul, în care se găseşte într-un mod real, iar acest subiect este constituit chiar de imagini. Există, prin urmare, o anume legătură a intelectului posibil cu imaginile, întrucât* specia *inteligibilă este, oarecum, de ambele părţi, iar prin această legătură omul înţelege cu ajutorul intelectului posibil.*

Dar această legătură nu e suficientă. *Căci cineva este capabil de cunoaştere nu atât fiindcă are prezentă în el* specia *inteligibilă, ci datorită facultăţii de cunoaştere de care are*

[57] Cf. Aristotel, *Metafizica* IV 1005b şi, mai ales, 1006a 12-24, unde Stagiritul arată că principiul contradicţiei nu poate fi demonstrat, dar, totodată, nici respins, deoarece demonstraţia sa l-ar presupune deja. Principiul este evident şi trebuie acceptat în afara oricărei demonstraţii. în cazul de faţă, a rezolva problema principiului înţelegerii, care este intelectul posibil, presupune înţelegerea acestei probleme şi implicit utilizarea intelectului posibil, adică a principiului la care vrem să ajungem.

[58] Cf. Averroes, *op. cit.*, III 5, 500-527.

[59] Cf. Aristotel, *Despre suflet* III 431a 14-15.

parte. Or, e limpede din cele de mai sus *că în om nu va fi prezentă decât* specia *inteligibilă, în vreme ce facultatea de înţelegere (adică intelectul posibil) este complet separată. Aşadar, din cele de mai sus, nu rezultă că omul însuşi va fi cel care înţelege, ci că doar intelectul ori* specia *(sau ceva din aceasta) pot fi înţelese,* ceea ce se poate vedea limpede şi din analogia despre care s-a vorbit deja. *Căci, dacă imaginile sunt în raport cu intelectul precum culorile cu văzul, atunci,* conform celor spuse mai înainte, *singura legătură prin intermediul imaginilor dintre noi şi intelectul posibil va fi de felul celei făcute prin intermediul culorilor între văz şi perete; or, faptul că culorile sunt pe unperete nu face caperetele să vadă, ci doar să fie văzut. De unde mai urmează că şi imaginile ce se găsesc în om nu-lfacpe acesta să înţeleagă ceva, ci doar să fie înţelese. Şi apoi imaginea nu e subiectul* speciei *inteligibile ca ceva înţeles în act, pentru că un obiect ajunge să fie înţeles în act mai degrabă pentru că este abstras din imagini. La rândul său, intelectul posibil nu e subiectul* speciei *inteligibile decât pentru faptul că* specia *inteligibilă este deja ceva înţeles în act şi separat de imagini. In consecinţă, ceea ce este în intelectul posibil şi ceea ce este în imagini nu constituie unul şi acelaşi lucru, prin care intelectul posibil să fie în legătură cu noi. Şi apoi, dacă* speciile *inteligibile fac din cineva o fiinţă înţelegătoare doar dacă, la rândul lor, ele sunt înţelese în act, rezultă că,* în urma doctrinei mai sus amintite, *noi nu putem fi în nici un fel fiinţe înţelegătoare, căci* speciile *inteligibile nu se vor găsi în noi decât în urma faptului că sunt în imagini şi, ca atare, ele nu vor putea fi înţe-*

lese decât în potentă. De unde se vede că, din punctul nostru de vedere, poziţia de mai sus este imposibilă.
Ceea ce se mai vede şi dacă ţinem seama de natura substanţelor separate[60], care, de vreme ce sunt perfecte în cel
[60] Teoria averroistă e inacceptabilă, deoarece consecinţele ei nu corepund nici naturii cunoaşterii umane, cum s-a arătat mai sus, nici naturii substanţelor separate, cum se va arăta în continuare.

mai înalt grad, este imposibil să aibă nevoie pentru operaţiile care le sunt proprii de lucruri materiale ori de operaţiile acestor lucruri, aşa cum nu au nevoie nici să fie în potentă pentru alte lucruri de acest fel, ceea ce se observă de altfel cu claritate şi la corpurile cereşti, care sunt inferioare substanţelor separate. De aceea, de vreme ce intelectul posibil se află în potentă pentru *speciile* lucrurilor sensibile şi nu-şi poate îndeplini operaţia fără ajutorul imaginilor (care sunt legate de propria nostră operaţie), e imposibil şi de negândit ca intelectul posibil să fie una dintre substanţele separate.
De aceea, trebuie spus că intelectul posibil constituie o anume putere sau o anume facultate proprie sufletului omenesc. Căci, de vreme ce sufletul este o formă unită cu corpul, deşi nu în sensul că este cuprins cu totul în corp (ca şi cum ar fi scufundat în el, cum se întâmplă cu alte forme materiale), ci depăşind capacitatea întregii materii corporale, urmează că, în măsura în care sufletul însuşi depăşeşte materia corporală, se află în el o anume potentă pentru cele inteligibile. Iar aceasta ţine de intelectul posibil, deşi, ca urmare a unirii sale cu corpul, sufletul posedă operaţii şi facultăţi la care ia parte şi corpul, aşa cum sunt facultăţile părţii nutritive şi senzitive. Astfel este păstrată natura intelectului posibil, pe care a înfăţişat-o Aristotel[61], căci, într-adevăr, se vădeşte acum că, pe de o parte, intelectul posibil nu este o potentă întemeiată pe vreun organ corporal, iar, pe de alta, omul înţelege datorită lui, întrucât intelectul posibil îşi are temeiul în esenţa sufletului omenesc, care este forma omului.
1. La primul deci, trebuie spus că intelectul, iar nu simţul e cel separat, fiindcă doar intelectul dăinuie în sufletul separat şi după ce corpul este distrus, pe când facultăţile senzitive nu. Sau, mai degrabă, trebuie spus că intelectul este separat fiindcă nu se foloseşte de vreun organ corporal în operaţia sa, precum simţul.
Cf. Aristotel, *Despre suflet* III 429a 21-27.

2. La al doilea, trebuie spus că sufletul omenesc este actul unui corp dotat cu organe, deoarece corpul este organul său. Şi totuşi, corpul însuşi nu este organul tuturor facultăţilor şi puterilor sufletului, de vreme ce, după cum s-a spus, sufletul omenesc nu e mărginit de raportul său cu corpul.
3. La al treilea, trebuie spus că organul unei facultăţi a sufletului este principiul operaţiei acelei facultăţi. De aceea, dacă intelectul posibil ar fi unit cu un organ corporal, operaţia sa ar fi şi operaţia acelui organ, şi astfel nu ar fi posibil ca principiul prin care înţelegem să fie golit de orice natură sensibilă. Căci acest principiu ar fi intelectul posibil împre-

ună cu organul său, aşa cum principiul prin care vedem, adică văzul, este împreună cu pupila. Or, chiar dacă sufletul omenesc este forma corpului, iar intelectul posibil este o anumită facultate a sufletului, nu înseamnă că intelectul posibil este limitat la o anumită natură sensibilă, fiindcă sufletul omenesc nu e mărginit de raportul cu corpul, după cum s-a spus.

4. La al patrulea, trebuie spus că intelectul posibil ţine de sufletul omenesc, întrucât sufletul este înălţat deasupra materiei corporale. De aceea, deşi intelectul nu este actul unui anumit organ, el nu depăşeşte în întregime esenţa sufletului, ci este partea sa cea mai înaltă.

5. La al cincilea, trebuie spus că sufletul omenesc este o formă individuată, şi tot aşa trebuie spus şi despre acea facultate a lui care este numită intelect posibil, ca şi despre formele inteligibile receptate de aceasta. Acest lucru nu împiedică formele inteligibile să fie înţelese în act. Căci un obiect este înţeles în act pentru că este imaterial şi nu pentru că este universal, iar un universal este inteligibil în primul rând datorită faptului că el este rezultatul unei abstrageri din principiile materiale ale individuaţiei. Or, e limpede că substanţele separate sunt inteligibile în act şi că ele sunt totuşi şi nişte individuale, aşa cum spune Aristotel în *Metafizica* VII[62], şi

[62] Cf. Aristotel, *Metafizica* VII 1039a 25,1039b 32,1040a 8-9,1040a 25-30. Cf. şi Toma d'Aquino, *Tractatus De unitate intellectus* c. 5.

anume *că. formele separate, pe care le admitea Platou, erau nişte individuale. De unde mai urmează că, dacă acest caracter individual ar fi opus inteligibilităţii, aceeaşi dificultate ar rămâne şi pentru cei care admit intelectul posibil cape o substanţă separată, căci astfel şi intelectul posibil ar fi un individual care ar individua* speciile *pe care le receptează.*

In consecinţă, trebuie ştiut că, deşi *speciile* receptate de intelectul posibil sunt individuate prin chiar faptul că ele se găsesc în acesta, totuşi, întrucât sunt imateriale, prin ele este cunoscut universalul, care ia naştere prin abstragere din principiile individuaţiei. Căci universalele, care constituie obiectul ştiinţelor, sunt ceea ce este cunoscut prin *speciile* inteligibile, iar nu înseşi aceste *specii.* Şi este uşor de văzut că nu toate ştiinţele se referă la aceste universale, ci numai fizica şi metafizica. într-adevăr, *specia* inteligibilă este ceva prin care intelectul înţelege, şi nu ceea ce înţelege (doar dacă nu face aceasta prin reflexie, întrucât intelectul înţelege că el este cel care înţelege ceea ce înţelege).

6. La al şaselea, trebuie spus că intelectul dă universalitate formelor înţelese întrucât le abstrage din principiile materiale ale individuaţiei, de aceea nu trebuie ca intelectul să fie universal, ci imaterial.

7. La al şaptelea, trebuie spus că natura unei operaţii corespunde naturii formei sale, care este principiul acelei operaţii, chiar dacă realizarea mai slabă a operaţiei rezultă din formă întrucât aceasta se află într-un subiect. Căci o formă poate da căldură tocmai datorită faptului că este o formă a căldurii. Şi ea încălzeşte mai puternic sau mai slab potrivit modului în care aduce, într-o mai mare sau mai mică mă-

sură subiectul în care se află, la perfecţiune. Or, natura operaţiei intelectuale este tocmai aceea de a înţelege universalele. In consecinţă, înţelegerea universalelor corespunde naturii intelectuale potrivit cu propria sa operaţie. Dar pentru că această natură se află într-un mod mai mult sau mai puţin perfect în subiectul care înţelege, rezultă că cineva poate să înţeleagă mai mult sau mai puţin perfect.

42

8. La al optulea, trebuie spus că *asemănarea făcută de Filozof între figurile geometrice şi părţile sufletului* se referă la faptul că, *aşa cum patrulaterul are ceea ce are triunghiul şi încă ceva pe deasupra, iar pentagonul are ceea ce are patrulaterul, tot astfel sufletul senzitiv are ceea ce are cel nutritiv, iar sufletul intelectual, ceea ce are cel senzitiv şi încă ceva pe deasupra.* In acest fel însă, nu se arată că *sufletul nutritiv şi cel senzitiv se deosebesc în mod esenţial de cel intelectual, ci mai degrabă că unul îl cuprinde pe celălalt.*

9. La al nouălea, trebuie spus că, *după cum vieţuitorul şi omul nu apar deodată, tot aşa nu sunt deodată nici vieţuitorul şi calul,* după cum spune Filozoful în acelaşi loc. Aşadar, înţelesul celor spuse nu este că sufletul senzitiv al omului, prin care este vieţuitor, ar fi un principiu diferit, ca substanţă, de sufletul intelectual, prin care este om, aşa cum nu se poate spune că în cal ar fi mai multe principii diferite între ele, dintre care printr-unul ar fi vieţuitor, iar printr-altul cal. Toate acestea au fost spuse pentru că, în procesul de zămislire al vieţuitorului, apar mai întâi operaţiile mai puţin perfecte şi abia apoi cele mai înalte în perfecţiune, tot aşa cum orice generare înseamnă trecere de la imperfect la perfect.

10. La al zecelea, trebuie spus, cum s-a mai remarcat, că forma nu aparţine unui gen[63]. De aceea, de vreme ce sufletul intelectual este forma omului, el nu ţine de alt gen decât corpul, ci fiecare dintre acestea două ţine, prin reducere, de genul vieţuitor şi de specia om.

11. La al unsprezecelea, trebuie spus că nu se poate ca din două substanţe care există în act şi care sunt perfecte în specia şi natura lor să ia naştere ceva unic. Or, sufletul şi corpul nu sunt substanţe de acest fel de vreme ce sunt părţi ale naturii omeneşti. De aceea, nimic nu se opune ca din ele să ia naştere ceva unic.

[63] Unui gen nu îi este subsumată o formă, ci o specie. Or, esenţa omului, care este conţinutul speciei, implică şi trupul şi, ca atare, este compusă din materie şi formă.

43

12. La al doisprezecelea, trebuie spus că, deşi este o formă unită cu corpul, sufletul omenesc nu e mărginit totuşi de raportul cu întreaga materia corporală şi de aceea nu poate fi adus în act dintr-o potentă a materiei prin vreo mişcare sau schimbare, aşa cum se întâmplă cu celelalte forme care sunt scufundate în materie.

13. La al treisprezecelea, trebuie spus că sufletul are o operaţie la care corpul nu participă şi care are loc în acea parte din suflet care nu e deloc mărginită de raportul cu materia. Ceea ce nu înseamnă totuşi că nu ar fi unit cu corpul

într-un anume fel.
14. La al paisprezecelea, trebuie spus că obiecţia provine din doctrina lui Origene[64], *care susţinea că sufletele au fost create la început fără corpuri, în rând cu substanţele spirituale, şi că abia apoi au fost unite cu corpurile şi închise în ele ca în nişte temniţe.* Dar, după el, *toate acestea s-au petrecut nu pentru că sufletele ar fi fost nevinovate, ci drept pedeapsă pentru un păcat anterior.* Origene socotea, ca şi Platon de altfel[65], că *sufletul omenesc ar avea, ca atare, o specie deplină şi că,* în consecinţă, *corpul însuşi i s-ar adăuga doar în mod accidental.* Dar, cum acest lucru nu este adevărat, aşa cum s-a arătat mai sus, înseamnă că unirea cu corpul nu se face în dauna sufletului, ci spre împlinirea naturii sale. Iar dacă e adevărat că, pentru suflet, corpul este o temniţă şi că îl corupe, trebuie să înţelegem că e vorba de pedeapsa pentru trădarea cea dintâi.
15. La al cincisprezecelea, trebuie spus că acest mod de cunoaştere prin care sufletul percepe adevărul inteligibil în-

[64] Cf. Hieronymus, *Contra Ioannem Hierosolymitanum 7,* cf. Origenes, *De principiis* II 9, III 5, cf. şi Toma d'Aquino, *Quaestiones disputatae De veritate* q. 10 a. 6, *Summa contra Gentiles* II c. 44 et c. 83, *Quaestiones disputatae De potentia* q. 3 a. 9 et a. 10, *Summa theologica,* I pars q. 118 a. Cf. şi *infra,* întrebarea a şaptea.

[65] Cf. Nemesius, *De natura hominis* c. 1, c. 2, c. 3, cf. şi Toma d'Aquino, *Sentencia libri De anima* II 2.

tr-un chip nu atât de înalt precum cel în care îl percep substanţele spirituale superioare, primindu-1 doar de la lucrurile sensibile, este natural sufletului. Dar chiar şi astfel sufletul mai întâmpină totuşi o piedică din cauza slăbirii şi a distrugerii corpului, fapt care se datorează păcatului primului nostru părinte.
16. La al şaisprezecelea, trebuie spus că tocmai faptul că *„poftele trupului sunt potrivnice spiritului" arată înrudirea dintre suflet şi corp. Căci este numită spirit partea superioară a sufletului, prin care omul se ridică deasupra vieţuitoarelor,* aşa cum spune Augustin în *Comentariul la Geneză împotriva manibeilor*[66]. *Iar trupul se spune că* pofteşte *tocmai pentru că părţile sufletului, care sunt legate de trup, poftesc la lucrurile ce sunt plăcute acestuia, iar uneori asemenea pofte se împotrivesc spiritului.*
17. La al şaptesprezecelea, trebuie spus că intelectul posibil nu are vreo formă inteligibilă în act, ci numai în potentă, aşa cum nici materia primă nu are vreo formă sensibilă în act. De aceea, nu trebuie, şi nici argumentul nu conduce la aşa ceva, ca intelectul posibil să fie unul şi acelaşi în toţi oamenii, ci numai să fie unul pentru toate formele inteligibile, aşa cum şi materia primă este una pentru toate formele sensibile.
18. La al optsprezecelea, trebuie spus că, dacă intelectul posibil ar avea un anume organ corporal, ar trebui ca acel organ să fie împreună cu intelectul posibil principiul prin care înţelegem, aşa cum principiul prin care vedem este pupila, împreună cu facultatea văzătoare. Astfel, principiul prin care înţelegem ar avea o natură sensibilă determinată, ceea

ce e limpede că nu e adevărat, din demonstraţia lui Aristotel[67], despre care am vorbit mai sus. Pe de altă parte, acest lucru nu rezultă din faptul că sufletul este forma corpului

[66] Cf. Augustin, *De genesis contra Manichaeos* II 8.

[67] Cf. Aristotel, *Despre suflet* III 429a 18-27.

omenesc, deoarece intelectul posibil este o facultate a sufletului tocmai în măsura în care acesta nu e mărginit de raportul cu corpul.

19. La al nouăsprezecelea, trebuie spus că, deşi este unit cu corpul potrivit modului de a fi al corpului, sufletul are totuşi o natură intelectuală datorită părţii prin care depăşeşte capacitatea corpului, şi astfel formele receptate de acesta sunt inteligibile, şi nu materiale.

20. De aici se vede soluţia la al douăzecilea.

întrebarea a treia

în al treilea rând, se pune întrebarea dacă intelectul posibil, sau sufletul intelectual, este unul şi acelaşi pentru toţi oamenii.

Şi se pare că da.

1. într-adevăr, perfecţiunea unui lucru este în raport direct cu natura sa. Or, perfecţiunea intelectului este adevărul: *căci adevărul este binele intelectului,* după cum spune Filozoful în cartea a Vi-a a *Eticii*^. Prin urmare, de vreme ce adevărul pe care toţi îl înţeleg este unul, se pare că intelectul posibil este unul şi acelaşi pentru toţi oamenii.

2. Apoi, Augustin spune în cartea *Despre cantitatea sufletului*[70] *: „nu ştiu ce să-ţi răspund la întrebarea despre numărul sufletelor. Dacă voi zice că sufletul este unul singur, te vei tulbura, căci în unii sufletul acesta este fericit, iar în alţii, nenorocit. Or, nici un lucru nu poate fi în acelaşi timp fericit şi nefericit. Dacă voi zice că sufletul este în acelaşi timp unul şi mai multe, vei râde, şi nu am nimic la îndemână ca să curm râsul tău. Dacă voi spune doar că sufletele sunt multe*[71]*, eu*

[68] Subiectul întrebării a treia este tratat şi în alte texte tomiste: *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi* I dist. 8 q. 5 a. 2, II dist. 17 q. 2 a. 1, *Summa contra Gentiles* II cap. 59, 73,75, *Summa theologica* I q. 75 a. 2, *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis* a. 9, *Sentencia libri De anima* III, lect. 7,8, *Compendium theologiae* cap. 85, *Tractatus De unitate intellectus.*

[69] Cf. Aristotel, *Etica nicomabicăVl* 1139a 27-30, cf. şi Toma d'Aquino, *Expositio libri Peryermenias* I 3 et *Sententia libri Ethicorum* VI 2.

[70] Cf. Augustin, *De quantitate animae 32,* 69.

[71] E vorba de ipoteza în care multiplicitatea sufletelor ar fi absolută, anulând orice posibilitate de unitate, inclusiv pe cea specifică.

însumi voi râde de mine şi nu voi îndura nemulţumirea mea faţă de mine însumi mai uşor decât pe a ta". Se pare deci că e ceva de râs în a socoti că există mai multe suflete pentru diverşii oameni.

3. Apoi, orice lucru se deosebeşte de altul prin natura determinată pe care o are. Intelectul posibil este însă în potentă pentru toate formele, neavând nici una în act. Deci intelectul posibil nu are prin ce să se distingă şi, prin urmare,

nici prin ce să se multiplice astfel încât să existe mai multe intelecte pentru diverşii oameni.
4. Apoi, intelectul posibil este golit de tot ceea ce este inteligibil, *fiindcă, înainte de a înţelege, el nu este nici unul dintre lucrurile care există,* cum se spune în *Despre suflet* III[72]. Şi tot acolo se spune că *el este golit de sine însuşi* şi, în acest fel, nu are cum să fie multiplicat în diverşii oameni.
5. Apoi, în toate lucrurile care sunt diferite între ele şi multiplicate trebuie să existe ceva comun, căci oamenii diverşi au în comun « omul », iar vieţuitoarele diverse, « vieţuitorul ». Dar *intelectul posibil nu are nimic în comun cu altceva,* cum se spune în *Despre suflet* III[73]. Deci intelectul posibil nu se poate deosebi şi multiplica în diverşii oameni.
6. Apoi, aşa cum spune rabinul Moise, *realităţile separate de materie nu se pot multiplica decât după cauză şi efect*[74]. Dar intelectul unui om ori sufletul acestuia nu sunt cauza intelectului ori a sufletului altui om. Deci, *de vreme ce intelectul*

[72] Cf. Aristotel, *Despre suflet* III 430a 2-3, cf. şi Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* III 15.
[73] *Despre suflet* III 429b 23-24, cf. şi Toma d'Aquino, *Sentencia libri De anima* I 5, III 1, III 3.
[74] Dublul ori multiplul unei substanţe inteligibile nu poate fi, în această ipoteză, decât efectul (cauza), sau efectul efectului (cauza cauzei) acesteia. Multiplicarea ia astfel aspectul unei succesiuni cauzale. Cf. Moses Maimonides, *Dux seu director dubitantium aut perplexorum* II c. 1 propositio XVI.

posibil este separat, cum se spune în *Despre suflet* III[75], nu vor fi mai multe intelecte posibile pentru diverşii oameni.
7. Apoi, Filozoful spune în *Despre suflet* III[76] *că intelectul şi ceea ce este înţeles sunt identice.* Dar ceea ce este înţeles de intelect este identic pentru toţi oamenii. Deci intelectul posibil este unul şi acelaşi pentru toţi oamenii.
8. Apoi, obiectul înţeles este universalul, care este unic în mai mulţi indivizi. Or, unitatea formei înţelese de intelect nu provine de la lucruri pentru că forma omului nu există în lucruri decât individuată şi multiplicată în diverşii oameni. Prin urmare, unitatea formei provine de la intelect. Intelectul este deci unul şi acelaşi pentru toţi oamenii.
9. Apoi, Filozoful spune în *Despre suflet* **III**[77] că *sufletul este locul* speciilor. Or, locul este comun lucrurilor care sunt într-un loc. Deci sufletul nu este multiplicat în diverşii oameni.
10. Dar spunea cineva că sufletul este numit locul *speciilor,* fiindcă el este capabil să le cuprindă.
Or, dimpotrivă, aşa cum intelectul este capabil să cuprindă *speciile* inteligibile, tot astfel un singur simţ este capabil să cuprindă *speciile* sensibile. In consecinţă, dacă intelectul este locul *speciilor,* fiindcă este capabil să le cuprindă, atunci, din acelaşi motiv, şi simţul va fi locul *speciilor,* ceea ce contrazice afirmaţia Filozofului, care spune în *Despre suflet* III[78] că *sufletul este locul* speciilor, *dar nu întregul suflet, ci doar cel intelectual.*
11. Apoi, orice lucru îşi desfăşoară operaţia numai acolo unde se găseşte. Dar operaţia intelectului posibil se petrece

[75] Cf. Aristotel, *Despre suflet* III 429b 5.
[76] Cf. *ibidem,* III 430a 3-4,430a 19-20,431a 1, cf. şi 425b 25-26 si 426a 15.
[77] Cf. *ibidem,* III 429a 27-28.
[78] Cf. *ibidem,* III 429a 27-28, cf. şi Toma d'Aquino, *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* II d. 17 q. 2 a. 1 arg. 1.

pretutindeni, căci înţelege cele ce sunt în cer, cele ce sunt pe pământ, precum şi celelalte lucruri, care se găsesc peste tot. Deci intelectul posibil este pretutindeni, şi astfel este unul şi acelaşi pentru toţi oamenii.
12. Apoi, tot ceea ce este mărginit la un lucru particular are **o** materie determinată, fiindcă materia este principiul individuaţiei. *Dar intelectul posibil nu este limitat de materie,* după cum se arată în *Despre suflet* III[79]. Deci nu este mărginit la un anumit particular, şi astfel este unul şi acelaşi pentru toţi oamenii.
13. Dar spunea cineva că intelectul posibil are drept materie pe cea în care el se găseşte şi de care este limitat, şi anume corpul omenesc.
Or, dimpotrivă, principiile individuaţiei trebuie să ţină de esenţa lucrului individuat. Or, corpul nu ţine de esenţa intelectului posibil. Deci intelectul nu poate fi individuat prin corp şi, prin urmare, nici multiplicat.
14. Apoi, Filozoful spune în *Despre cer* I[80] că, *dacă ar exista mai multe lumi, ar exista şi mai multe ceruriprime*[sl]. Dar,
[79] Cf. Aristotel, *Despre suflet* III 429a 18-27.
[80] Cf. Aristotel, *De caelo* I 276a 18-25, 277b 27-278b 8, 279a 8, *Metafizica* XII 8 1074a 31-35, cf. şi Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* III 5, Toma d'Aquino, *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis* a. 9 s.c. 3.
[81] Potrivit cosmologiei antice, Pământul se află în centrul lumii, înconjurat de o serie de corpuri cereşti în formă de sferă, care sunt concentrice. Primul cer, numit astfel deoarece le închide pe toate, este sfera în afara căreia nu se mai găseşte nici un corp fizic. Problema numărului motoarelor nemişcate care mişcă cerurile este dezbătută de Aristotel în capitolul 8 din cartea a XII-a a *Metafizicii,* iar opinia exegeţilor legată de acest subiect este încă controversată, în primul rând din cauza afirmaţiilor aparent contradictorii pe care Aristotel însuşi le face aici. Putem admite însă că numărul motoarelor nemişcate era socotit de Stagirit egal cu cel al sferelor cereşti care învăluie Pământul. Deşi lipsite de materie, aceste motoare se deosebesc între ele asemeni numerelor, prin ordinea primită în seria pe care o alcătuiesc. Or, în acest caz existenţa mai multor lumi este absurdă. Căci

dacă ar exista mai multe ceruri prime, ar exista şi mai multe motoare prime, şi astfel primele motoare ar fi materiale. Aşadar, din acelaşi motiv, dacă ar exista mai multe intelecte posibile pentru diverşii oameni, intelectul posibil ar fi material, ceea ce este imposibil.
15. Apoi, dacă există mai multe intelecte posibile, ele trebuie să dăinuie şi după ce corpurile sunt distruse. Or, atunci, cum singura diferenţă dintre ele nu poate fi decât una formală, vor trebui să se deosebească între ele după specie. Prin urmare, de vreme ce intelectele nu dobândesc altă specie, chiar şi după ce piere corpul (fiindcă nimic nu trece dintr-o specie în alta decât dacă e distrus), înseamnă că ele

se deosebeau ca specie chiar şi înainte de dispariţia corpurilor. Dar omul îşi dobândeşte specia de la sufletul intelectual, înseamnă că diverşii oameni nu sunt de aceeaşi specie, ceea ce e limpede că nu e adevărat.

16. Apoi, ceea ce este separat de corp nu poate fi multiplicat prin corpuri. *Or, intelectul posibil este separat de corp,* după cum arată Filozoful în *Despre suflet* III[82]. Deci nu poate fi multiplicat şi nu se poate deosebi datorită corpului. Nu există, aşadar, mai multe intelecte posibile pentru diverşii oameni.

17. Apoi, dacă intelectul posibil este multiplicat în diverşii oameni, *speciile* inteligibile trebuie să fie multiplicate odată cu el. Rezultă astfel că *speciile* inteligibile sunt forme individuale. Dar formele individuale nu sunt înţelese decât în potentă, căci universalul, care este ceea ce e propriu-zis înţeles, trebuie să fie abstras din ele. în consecinţă, formele care sunt în intelectul posibil vor fi inteligibile doar în po-

dacă motoarele nemişcate ale uneia dintre lumi alcătuiesc o serie şi se deosebesc prin locul ocupat în ea, motoarele unor lumi diferite nu se mai pot regăsi în aceeaşi serie şi, fiind lipsite de materie, nu mai au alt principiu prin care să se deosebească. Rezultă deci că există o singură lume, chiar dacă motoarele ei sunt multiple.

[82] Cf. Aristotel, *Despre suflet* III 429a 24-27.

tentă, şi astfel intelectul posibil nu va putea înţelege în act, ceea ce e absurd.

18. Apoi, cel care acţionează şi cel care suportă acţiunea, sau lucrul care pune în mişcare şi lucrul mişcat, au ceva în comun. Or, raportul dintre imagine şi intelectul posibil care este în noi este asemeni raportului dintre cel care acţionează şi cel care suportă acţiunea, sau aceluia dintre mişcător şi mişcat. Deci intelectul care este în noi are ceva comun cu imaginile. *Dar intelectul posibil nu are nimic în comun cu imaginile,* după cum se spune în *Despre suflet* III[83]. Deci intelectul posibil este diferit de intelectul care este în noi, şi astfel intelectul posibil nu este multiplicat în diverşii oameni.

19. Apoi, orice lucru, întrucât există, este unu[84]. Aşadar, nici unitatea unui lucru al cărui act de a fi nu depinde de alt lucru nu va depinde de alt lucru. Dar actul de a fi al intelectului posibil nu depinde de corp, căci altfel intelectul ar pieri odată cu corpul. Deci nici unitatea intelectului posibil nu depinde de corp, şi, ca atare, nici multiplicarea sa. Intelectul posibil nu este deci multiplicat în diverse corpuri.

20. Apoi, Filozoful spune în *Metafizica* VIII că *în acele realităţi care sunt numai forme, lucrul şi ceea ce era a fi, adică natura speciei, sunt identice**[5]. Dar intelectul posibil, sau sufletul intelectual, este numai formă, căci, dacă ar fi compus din materie şi formă, nu ar mai fi şi forma altcuiva. Deci sufletul intelectual este chiar natura speciei sale. Prin urmare, dacă natura speciei este una în toate fiinţele intelectuale, nu se poate ca sufletul intelectual să fie multiplicat în diverşii oameni.

21. Apoi, sufletul nu este multiplicat prin corpuri decât pentru că este unit cu corpul. Dar intelectul posibil aparţine

[83] Cf. *ibidem,* III 429b 23-24.

[84] Fiinţa şi unul sunt convertibile. Cf. Toma d'Aquino, *Quaestiones disputatele De veritate* q. 1 a. 1.
[85] Cf. Aristotel, *Metafizica* VIII 1045a 36-b 7, „ceea ce era a fi" reprezintă traducerea sintagmei aristotelice TO ti fjv eCîvoa, al cărei echivalent latin este *quod quid erat esse.*

acelei părţi din suflet care nu e mărginită de unirea cu corpul. Intelectul posibil nu este, aşadar, multiplicat în diverşii oameni.

22. Apoi, dacă sufletul omenesc este multiplicat prin diviziunea corpurilor, iar intelectul posibil prin multiplicarea sufletelor şi de vreme ce e limpede că şi *speciile* inteligibile trebuie să se multiplice dacă intelectul posibil este multiplicat, rezultă atunci că primul principiu al multiplicării este materia corporală. Dar ceea ce este multiplicat prin materie este ceva individual şi nu poate fi inteligibil în act. In consecinţă, *speciile* care se află în intelectul posibil nu ar fi inteligibile în act, ceea ce e absurd. Sufletul omenesc şi intelectul posibil nu vor fi, aşadar, multiplicate în diverşii oameni.

Or, dimpotrivă,

1. Omul înţelege prin intelectul posibil. Căci, în *Despre suflet* III[86], se spune că *intelectul posibil este acela prin care sufletul înţelege.* Dacă deci intelectul posibil ar fi unul singur în toţi oamenii ar însemna că ceea ce înţelege un anumit om înţelege şi celălalt, ceea ce e limpede că nu este adevărat.

2. Apoi, sufletul intelectual este în raport cu corpul asemeni unei forme cu materia sau asemeni unui motor cu instrumentul său. Dar orice formă are nevoie de o materie determinată şi orice motor, de instrumente determinate. Este imposibil, aşadar, să existe un singur suflet intelectual în diverşii oameni.

Răspund.

Trebuie spus că această întrebare depinde într-o oarecare măsură de cea de mai sus. într-adevăr, dacă intelectul

Cf. Aristotel, *Despre suflet* III 429a 23.

posibil este o substanţă separată de corp în ce priveşte actul de a fi, atunci e necesar să existe numai un singur intelect posibil, căci toate câte sunt separate de corp în privinţa actului de a fi nu pot fi în nici un fel multiplicate prin multiplicarea corpurilor. Oricum, unitatea intelectului posibil cere o examinare aparte, deoarece ea cuprinde o dificultate aparte. Astfel, la prima vedere, se pare că e imposibil să existe un singur intelect posibil pentru toţi oamenii. Căci e limpede că raportul dintre intelectul posibil şi diferitele ştiinţe este asemeni celui dintre o perfecţiune primă şi o perfecţiune secundă şi că prin intelectul posibil suntem în potentă cunoscători. Iar acest lucru ne sileşte să admitem intelectul posibil. E clar însă că felul şi gradul de perfecţiune al ştiinţelor nu sunt aceleaşi în toţi oamenii, de vreme ce unii se vădesc a avea ştiinţa de care alţii sunt lipsiţi. Or, pare absurd şi imposibil ca, deşi prima perfecţiune este una în toţi oamenii, perfecţiunea secundă să nu fie în toţi una. Şi tot aşa e imposibil ca acelaşi unic subiect să fie simultan în act şi în potentă în

raport cu una şi aceeaşi formă ca, de pildă, o suprafaţă, care este în acelaşi timp albă şi în potentă, şi în act.
Or, unii încearcă să evite această dificultate, susţinând că *intelectul posibil este unul în toţi oamenii pentru că* speciile *inteligibile, în care stă perfecţiunea unei ştiinţe, au un subiect dublu,* cum s-a spus mai sus, *şi anume imaginile însele şi intelectul posibil. Şi, pentru că imaginile însele nu sunt aceleaşi în toţi oamenii, nici* speciile *inteligibile nu vor fi aceleaşi în toţi. In schimb, în măsura în care se află în intelectul posibil,* speciile *inteligibile nu vor fi multiplicate, şi astfel, din cauza deosebirii dintre imagini, un om va avea parte de ştiinţa care îi va lipsi altuia.* Dar, în urma celor spuse mai sus, acest raţionament e în mod limpede superficial. Căci *speciile* nu sunt inteligibile în act decât datorită faptului că sunt abstrase din imagini şi se află în intelectul posibil. Prin urmare, nu deosebirea dintre imagini poate fi cauza unităţii sau a multiplicării perfecţiunii ce corespunde ştiinţei inteligibile.

Şi nici habitudinile[87] pentru ştiinţe nu se află, ca într-un subiect, în vreo parte care ar ţine de sufletul senzitiv, cum spun aceştia.
Dar mai apare încă o dificultate pentru cei care susţin că *intelectul posibil este unul în toţi oamenii,* căci este limpede că operaţia de înţelegere provine de la intelectul posibil ca de la un principiu prim, prin care noi înţelegem, aşa cum operaţia de a simţi provine de la facultatea senzitivă a sufletului. Şi, deşi s-a arătat mai sus că, dacă intelectul posibil ar fi separat de om în ce priveşte actul de a fi, atunci ar fi imposibil ca înţelegerea, care ţine de intelectul posibil, să fie operaţia acestui om sau a celuilalt, totuşi, acceptând să cercetăm această ipoteză, ar rezulta că acest om sau celălalt înţeleg prin chiar actul de înţelegere al intelectului posibil. Pe de altă parte, o operaţie nu poate fi multiplicată decât pe două căi: fie prin obiectele sale, fie prin principiul care produce acea operaţie. S-ar putea totuşi adăuga şi o a treia cale, temporală, ca atunci când o anumită operaţie se desfăşoară cu întreruperi. Aşadar, actul de a înţelege, care este operaţia intelectului posibil, poate într-adevăr să fie mul-

[87] Am tradus latinescul *habitus* prin *habitudine.* Etimologic, *habitus* derivă de la *habere* „a avea", în mod analog grecescului *efyq,* a cărui înrudire cu exra este evidentă. De aici, posibilitatea echivalării lui *habitus I efyq* cu *deprindere.* Am preferat totuşi prima variantă, pentru a arăta că e vorba de un termen deja tehnic, a cărui legătură cu sensul uzual în limbă nu era pierdută, însă era mult slăbită. In *Categorii* (8b-9a), Aristotel aşază habitudinea (e^iţ) în categoria calităţii, distingând-o de starea mai trecătoare care este dispoziţia (SraGeaic,). Pe de altă parte, luând exemplul învăţării unei ştiinţe, Stagiritul distinge trei etape parcurse de suflet în acest proces: habitudinea este la mijloc între simpla potentă pentru ştiinţa care se găseşte în sufletul încă ignorant şi actul deplin de exercitare a unei ştiinţe învăţate. Habitudinea este deci o stare permanentă a sufletului care a deprins deja ştiinţa şi care o poate utiliza după voie, deşi nu o utilizează pe moment (cf. *Despre suflet* 417a 22-30). Pentru înţelesul lui *habitus,* cf. şi Toma d'Aquino, *Summa contra Gentiles* IV, *77.*

tiplicat prin obiectele înţelegerii, după cum una este să în-

ţelegi un om şi alta să înţelegi un cal. Ba el poate fi multiplicat şi prin timp, după cum actul de înţelegere petrecut ieri este diferit ca număr de cel de astăzi (desigur, dacă operaţia a fost întreruptă). în ce priveşte însă principiul operaţiei, actul de înţelegere nu poate fi multiplicat dacă intelectul posibil este numai unul. Dacă deci actul însuşi de a înţelege al intelectului posibil este un act pentru un om anumit, atunci se poate, într-adevăr, ca actele de înţelegere a doi oameni care înţeleg obiecte diferite să fie diferite. Iar cauza va consta în deosebirea dintre imagini. *Actul de înţelegere al unor oameni diferiţi care înţeleg acelaşi lucru ar putea fi de asemenea multiplicat,* aşa cum spun cei care susţin această teorie, *şi anume dacă unul dintre oameni ar înţelege astăzi, iar altul mâine.* Ceea ce se poate întâmpla tot în urma folosirii unor imagini diferite. Dar actul însuşi de înţelegere a doi oameni ce înţeleg acelaşi lucru în acelaşi timp ar trebui să fie unul şi acelaşi ca număr, ceea ce e limpede că e imposibil. Aşadar, este imposibil ca intelectul posibil, prin care înţelegem formele lucrurilor, să fie unul în toţi oamenii.

O poziţie mult mai raţională ar fi dacă am socoti că intelectul posibil este un principiu activ care ne face înţelegători acţionând printr-un alt principiu al înţelegerii, care s-ar găsi în noi înşine. Căci un singur mişcător pune în mişcare operaţia unor lucruri diferite, dar este cu totul imposibil ca prin acelaşi principiu formal să aibă loc operaţii diferite. Pe de altă parte, formele şi speciile lucrurilor naturale sunt cunoscute prin operaţiile care le sunt proprii. Or, operaţia proprie omului ca om este înţelegerea şi folosirea raţiunii. De aceea, trebuie ca principiul acestei operaţii, intelectul adică, iar nu sufletul senzitiv ori vreo altă facultate a acestuia, să fie acela prin care omul are parte de specia sa. Astfel, dacă intelectul posibil este unul pentru toţi oamenii, asemeni unei substanţe separate, rezultă că toţi oamenii au parte de specia lor datorită unei substanţe separate, ceea ce revine la o

poziţie asemănătoare celei privitoare la Idei, de vreme ce ea cuprinde aceleaşi dificultăţi[88].

De aceea, trebuie spus pur şi simplu că intelectul posibil nu este unul singur pentru toţi, ci că este multiplicat în diverşii oameni. Şi, pentru că acest intelect e o putere şi o facultate a sufletului omenesc, el este multiplicat pe măsura multiplicării substanţei sufletului însuşi, a cărui proprie multiplicare poate fi înţeleasă în felul următor: dacă ceva comun este multiplicat prin materie înseamnă că trebuie să se multiplice ca număr, păstrând, în schimb, aceeaşi specie, aşa cum carnea şi oasele ţin de natura vieţuitorului. Din aceeaşi cauză, diferenţa dintre vieţuitoare, care se face printr-o anumită carne, produce o diferenţă după număr, nu însă şi una după specie[89]. Dar e limpede din cele de mai sus că ţine de natura sufletului omenesc să fie capabil de unire cu corpul, de vreme ce sufletul ca atare nu are o specie deplină, iar întregul speciei este însuşi compusul. Or, pentru că sufletul este capabil să se unească cu un corp anumit, el e multiplicat ca

[88] Cf. Aristotel, *Metafizica* I, cap. 9, unde este expusă cea mai im-

portantă critică a Stagiritului împotriva teoriei Ideilor. Toma face, probabil, legătura cu argumentul aristotelic după care, chiar dacă Ideile există, existenţa lor, ca realităţi eterne separate, nu are cum să influenţeze natura lucrurilor sensibile şi pieritoare. Eterogenitatea absolută dintre Idei şi lucruri face imposibilă corespondenţa dintre cele două clase, ca şi orice fizică întemeiată pe existenţa unor forme separate (cf. *Metafizica* I 991a 8-14).

[89] Deşi materia vieţuitorului, carnea şi oasele adică, este sursa individualităţii sale, faptul de a avea o materie, deci oase şi carne, este deja o notă caracteristică pentru orice vieţuitor. Luată în acest sens, materia devine parte a esenţei vieţuitorului, iar oasele şi carnea vor ţine de natura acestuia. Se pot distinge astfel două maniere de a înţelege materia: putem lua materia ca parte a speciei unui lucru (carnea şi oasele, în general) sau ca principiu de multiplicare numerică a speciei respective în indivizi (o anumită carne şi anumite oase). Cf. şi deosebirea pe care Toma o face între *materia signata* şi *materia non signata* în *De ente et essentia,* cap. 2.

număr, nu însă ca specie, aşa cum această culoare albă se deosebeşte de cealaltă ca număr, pentru că aparţine acestui subiect, şi nu celuilalt. Iar sufletul omenesc se deosebeşte de alte forme prin faptul că nici actul său de a fi şi nici faptul de a fi individuat nu depind de corp. Căci fiecare lucru, întrucât este unul, este în sine indivizibil şi diferit de celelalte.

1. La primul deci, trebuie spus că adevărul este adecvarea intelectului la lucru. In consecinţă, adevărul pe care îl înţeleg diverşii oameni este unul singur, pentru că reprezentările lor sunt adecvate la unul şi acelaşi lucru.

2. La al doilea, trebuie spus că Augustin *nu se socoteşte vrednic de luat în râs dacă ar susţine că există mai multe suflete ci, dimpotrivă, dacă ar susţine că sufletele sunt doar multe, ceea ce ar însemna că ele sunt multe deopotrivă ca număr şi ca specie.*

3. La al treilea, trebuie spus că intelectul posibil nu este multiplicat în diverşii oameni printr-o diferenţă formală, ci prin multiplicarea substanţei sufletului, a cărui facultate este.

4. La al patrulea, trebuie spus că nu este necesar ca intelectul în general să fie golit de ceea ce înţelege, ci doar intelectul în potentă, după cum orice recipient este golit de natura conţinutului. De aceea, dacă un intelect ar fi numai act (precum intelectul divin), atunci s-ar înţelege prin sine însuşi. Intelectul posibil, în schimb, este numit inteligibil, la fel ca şi celelalte inteligibile, fiindcă ajunge să se înţeleagă pe sine însuşi prin *specia* inteligibilă a celorlalte inteligibile. Căci el îşi cunoaşte operaţia prin care ajunge la cunoaşterea de sine însuşi pornind de la obiectul său[90].

5. La al cincilea, trebuie spus că intelectul posibil trebuie înţeles ca neavând nimic în comun cu vreuna dintre naturile sensibile de la care îşi primeşte inteligibilele. Totuşi, intelectele posibile au în comun aceeaşi specie.

[90] Cf. şi întrebarea a şaisprezecea, răspunsul la obiecţia a opta.

6. La al şaselea, trebuie spus că cele care există separat de materie nu se pot deosebi decât ca specie. Or, diferitele specii sunt ordonate pe diverse trepte, de unde şi asemănarea lor cu numerele. în cazul celor din urmă, speciile se deosebesc unele de altele prin adăugarea sau îndepărtarea

unei unităţi. Şi, de aceea, potrivit părerii celor care spun că, *dintre existente, cele inferioare sunt cauzate de cele superioare, ar rezulta că, şi în cazul substanţelor separate de materie, multiplicarea se face de la cauză la efect.* Dar această părere nu este conformă cu credinţa[91]. Intelectul posibil nu este deci o substanţă separată de materie în ce priveşte actul de a fi. De aceea, argumentul nu este la obiect.

7. La al şaptelea, trebuie spus că, deşi *specia* inteligibilă prin care intelectul înţelege formele se află în intelectul posibil al unui om individual (ca urmare a pluralităţii intelectelor posibile), totuşi, printr-o asemenea *specie,* este înţeles acelaşi lucru, dacă ţinem seama de raportul intelectului cu lucrul înţeles. Fiindcă universalul care este înţeles de fiecare om este acelaşi în toţi. în schimb, faptul că ceea ce este unul în toate poate fi înţeles prin *specii* multiplicate în diverşii oameni ţine de imaterialitatea *speciilor,* care reprezintă lucrul în afara stării sale materiale (care-1 individuează). Datorită acestei stări, o singură natură ca specie este multiplicată ca număr în diverşii indivizi.

8. La al optulea, trebuie spus că, în opinia platoniştilor[92], *cauza pentru care intelectul înţelege ceea ce este unic în mai mulţi nu stă în intelect, ci în lucru.* într-adevăr, de vreme ce

[91] în această ipoteză, acţiunea cauzei prime asupra efectelor sale mai îndepărtate se face indirect, prin efectele sale directe, care joacă un rol intermediar. Influenţa directă şi imediată a lui Dumnezeu asupra întregii creaturi este deci imposibilă, ceea ce contravine credinţei creştine.

[92] Cf. Platon, *Republica* 475 E-476 şi 478 E-480 A. Sursa lui Toma este însă Aristotel, *Metafizica* I 987b 1 -4, cf. şi Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* III 5.

intelectul nostru înţelege ceva unic în mai multe lucruri, atunci, dacă n-ar mai exista ceva unic la care cele multe să participe, s-ar părea că intelectul este zadarnic şi înşelător, din moment ce în lucru nu i-ar corespunde nimic. De aceea sunt ei siliţi *să susţină existenţa Ideilor, la care participând, atât lucrurile naturale au parte de o specie, cât şi intelectele noastre ajung să înţeleagă universalele.*

Insă, după Aristotel[93], *faptul că intelectul înţelege ceva unic în mai multe lucruri prin abstragere din principiile individuaţiei se datorează intelectului însuşi.* Totuşi, nu intelectul este zadarnic şi înşelător, chiar dacă nu există nici un lucru abstract în natură. Fiindcă, dacă două lucruri sunt împreună, putem într-adevăr să-1 înţelegem sau să-1 numim pe unul dintre ele fără a fi nevoie să-1 înţelegem sau să-1 numim şi pe celălalt, deşi, ce-i drept, nu am putea să înţelegem sau să afirmăm că unul dintre ele există fără celălalt. Astfel deci, se poate să se ţină seama şi să se vorbească de natura unei specii care se află într-un individual şi prin care acesta este asemănător cu altele, fără a lua în seamă principiile individuaţiei din el, prin care se deosebeşte de toate celelalte. Aşadar, intelectul produce această unitate universală prin abstragere, dar nu pentru că ar fi un singur intelect pentru toţi oamenii, ci întrucât este imaterial.

9. La al nouălea, trebuie spus că *intelectul este locul* spe-

ciilor, *pentru că el cuprinde* speciile. De aici, nu rezultă însă că intelectul posibil ar fi unul pentru toţi oamenii, ci doar că este unu şi comun tuturor *speciilor*.

10. La al zecelea, trebuie spus că simţul nu receptează *speciile* fără organ şi, de aceea, nu este numit, ca intelectul, un loc al *speciilor*.

11. La al unsprezecelea, trebuie spus că intelectul posibil îşi desfăşoară operaţia pretutindeni, dar nu pentru că operaţia însăşi ar avea loc pretutindeni, ci întrucât ea priveşte lucruri ce se găsesc pretutindeni.

Cf. Aristotel, *Despre suflet* **III 429b** 20-22.

12. La al doisprezecelea, trebuie spus că, deşi intelectul posibil nu are o materie determinată, substanţa sufletului (a cărui facultate el este), are totuşi o materie determinată (desigur, nu cea din care substanţa sa ar fi compusă, ci, dimpotrivă, aceea în care ea este).

13. La al treisprezecelea, trebuie spus că principiile individuaţiei nu ţin de esenţa tuturor formelor. Acest fapt e adevărat doar în cazul compuşilor.

14. La al paisprezecelea, trebuie spus că primul motor al cerului este cu totul separat de materie, şi anume chiar şi în privinţa actul său de a fi. Din acest motiv, el nu poate fi în nici un fel multiplicat. Nu tot aşa stau însă lucrurile cu sufletul omenesc.

15. La al cincisprezecelea, trebuie spus că sufletele separate de corp nu se deosebesc după specie, ci ca număr, şi anume prin faptul că sunt capabile să se unească cu cutare sau cutare corp.

16. La al şaisprezecelea, trebuie spus că, deşi intelectul posibil e separat, în operaţia lui, de corp, el este totuşi o facultate a sufletului, care, la rândul lui, este actul corpului.

17. La al şaptesprezecelea, trebuie spus că un lucru este înţeles în potentă nu pentru că este un individual, ci pentru că este ceva material. De aceea, *speciile* inteligibile, care sunt receptate de intelect în chip imaterial, sunt înţelese în act, chiar dacă sunt individuate. Apoi, aceeaşi dificultate ar apărea şi la cei ce socotesc că *intelectul posibil este unul singur, fiindcă, dacă intelectul posibil ar fi unul, în felul unei substanţe separate, el ar trebui să fie un individual,* aşa cum se vede din argumentele lui Aristotel împotriva Ideilor lui Platon. *Din acelaşi motiv,* speciile *inteligibile din intelect ar fi şi ele individuate, ba ar fi chiar diferite în diversele intelecte separate, de vreme ce orice Inteligenţă este plină de forme inteligibile*[9]*.

Cf. şi *Liber De causis* X.

18. La al optsprezecelea, trebuie spus că imaginea poate pune în mişcare intelectul posibil, în măsura în care ajunge inteligibilă în act prin puterea intelectului agent, la care intelectul posibil se raportează el însuşi precum potenţa la agent, comunicând în acest fel cu acesta.

19. La al nouăsprezecelea, trebuie spus că, deşi actul de a fi al sufletului intelectual nu depinde de corp, el are totuşi un raport cu corpul său, în vederea întregirii speciei sale.

20. La al douăzecilea, trebuie spus că, deşi sufletul omenesc nu cuprinde materia ca pe o parte a sa, el este totuşi forma unui corp şi, de aceea, *ceea ce era afp*[5] include raportarea la corp[96].
21. La al douăzeci şi unulea, trebuie spus că, deşi intelectul posibil este deasupra corpului, el nu este totuşi deasupra întregii substanţe a sufletului, care este multiplicată prin raportarea la diversele corpuri.
22. La al douăzeci şi doilea, trebuie spus că acest argument ar fi valabil dacă corpul ar fi unit cu sufletul în aşa fel, încât să cuprindă întreaga esenţă şi putere a sufletului. Căci atunci ar trebui ca tot ce ţine de suflet să fie material. Dar nu este aşa, după cum s-a arătat mai sus. De aceea, argumentul cade.

[95] E vorba despre esenţa sufletului.
[96] Ca pe o predispoziţie pentru corporalitate, care individuează sufletul.

întrebarea a patra

în al patrulea rând, se pune întrebarea dacă e nevoie să se susţină existenţa unui intelect agent.

Şi se pare că nu.
1. într-adevăr, dacă ceva se poate produce în natură printr-un singur principiu, atunci nu se va produce prin mai multe. Or, omului îi este îndeajuns un singur intelect pentru a înţelege, şi anume intelectul posibil. Deci nu e nevoie să se susţină existenţa unui intelect agent.
Demonstraţia premisei minore[98]: facultăţile sufleteşti, care îşi au rădăcina în aceeaşi esenţă a sufletului, se influenţează unele pe celelalte. De aceea, o mişcare produsă în facultatea senzitivă lasă o urmă şi în imaginaţie, *fiindcă imaginaţia este o mişcare ce provine, după act, de la simţ,* cum se spune în *Despre suflet* III". Dacă deci intelectul posibil se află în sufletul nostru şi nu este o substanţă separată, aşa cum s-a spus mai sus[100], atunci trebuie să se afle în aceeaşi esenţă a sufletului ca şi imaginaţia. Deci mişcarea imaginaţiei se va întoarce şi asupra intelectului posibil, şi astfel nu mai e nevoie să se susţină existenţa unui intelect agent, care să facă din imaginile abstrase imagini inteligibile.
[97] Subiectul întrebării a patra este tratat şi în alte texte tomiste: *Summa contra Gentiles* II, cap. 75, *Summa theologica* I q. 54 a. 4, q. 79 a. 3, *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis* a. 9, *Sentencia libri De anima* III, lect. 10, *Compendium theologiae* cap. 83.
[98] Prima obiecţie poate lua forma unui silogism, a cărui premisă minoră (intelectul posibil este suficient pentru înţelegere) urmează acum să fie dovedită.
[99] Cf. Aristotel, *Despre suflet* III 429a 1-2.
[100] Cf. *supra,* întrebarea a doua.

2. Apoi, pipăitul şi văzul sunt facultăţi diferite ale sufletului. Totuşi, unui orb i se poate întâmpla ca, prin mişcarea pe care pipăitul o lasă în imaginaţie, aceasta să fie împinsă să-^i imagineze ceva care ţine de vedere. Acest lucru se întâmplă, fiindcă văzul şi pipăitul îşi au rădăcina în aceeaşi esenţă a sufletului. Aşadar, din acelaşi motiv, dacă intelectul posibil este o facultate a sufletului, din mişcarea imaginaţiei va rezulta ceva şi în intelectul posibil, şi astfel nu mai e nevoie să se susţină existenţa unui intelect agent.

3. Apoi, raţiunea pentru care se susţine existenţa unui intelect agent este ca acesta să facă din inteligibilele în potentă inteligibile în act. Or, inteligibilele în act iau naştere prin faptul că sunt abstrase din materie şi din starea materială. Deci intelectul agent este admis pentru ca *speciile* inteligibile să fie abstrase din materie. Dar acest lucru se poate petrece fără ajutorul intelectului agent, căci intelectul posibil, de vreme ce este imaterial, trebuie să recepteze fără materie tot ceea ce receptează, fiindcă orice lucru receptat de un altul este în acela în felul lucrului receptor. Nu există, prin urmare, nici un motiv pentru a susţine existenţa unui intelect agent.

4. Apoi, în *Despre suflet* III[101], Aristotel compară *intelectul agent cu lumina.* Dar lumina nu e necesară vederii decât pentru a face ca transparenţa să fie transparentă în act, *căci culoarea e vizibilă prin chiar natura ei şi are puterea de a aduce transparenţa în act*[102], după cum se spune în *Despre suflet* II[103]. Or, pentru ca intelectul posibil să fie capabil să recepteze inteligibilele, nu este necesar un intelect agent, căci,

[101] Cf. Aristotel, *Despre suflet* III 430a 15-16.

[102] Transparenţa constituie mediul vederii care e lipsit de orice culoare. Culoarea este deci o calitate intrinsecă obiectelor, pe care transparenţa o transmite, dar nu o produce. Cf. şi întrebarea întâi, răspunsul la a şasea obiecţie.

[103] Cf. Aristotel, *Despre suflet* II 418a 31-b2.

conform naturii sale, intelectul posibil este în potentă pentru inteligibile. în consecinţă, nu e nevoie să se susţină existenţa unui intelect agent.

5. Apoi, raportul dintre intelect şi inteligibile este acelaşi cu cel dintre simţuri şi obiectele sensibile. *Dar obiectele sensibile nu au nevoie de un agent pentru a mişca simţurile, deşi ele se găsesc într-o manieră spirituală în simţuri (care sunt capabile să recepteze lucrurile sensibile fără materia lor,* după cum se spune în *Despre suflet* III[104],) *ca, de altfel, şi în mediul care receptează* speciile *sensibile într-o manieră spirituală.* Aceasta rezultă din faptul că în acelaşi mediu sensibil sunt receptate *specii* contrare, cum sunt albul şi negrul. Prin urmare, nici inteligibilele nu au nevoie de un intelect agent pentru a fi receptate.

6. Apoi, pentru ca un lucru natural să fie adus din potentă în act este de ajuns să existe în act un alt lucru de acelaşi gen, aşa cum din materia care este foc în potenţa ia naştere un foc în act dintr-un alt foc în act. Aşadar, pentru ca intelectul care este în noi în potentă să ajungă în act nu e nevoie decât de un intelect în act, fie el intelectul aceleiaşi persoane înţelegătoare — ca atunci când, pornind de la cunoaşterea principiilor, ajungem să cunoaştem concluziile —, fie intelectul altei persoane — ca atunci când cineva învaţă de la un profesor. Nu pare, aşadar, să fie nevoie să se susţină existenţa unui intelect agent.

7. Apoi, intelectul agent este admis pentru a lumina imaginile noastre, aşa cum lumina soarelui luminează culorile. Dar pentru luminarea noastră e suficientă lumina divină, *„care luminează pe tot omul care vine în lume",* cum se spune în *Ioan* I[105]. In consecinţă, nu e nevoie să se susţină existenţa

unui intelect agent.
[104] Cf. *ibidem,* II 424a 18-19, cf. şi II 425b 23-24.
[105] Cf. *Evanghelia după Ioan* 1, 9.

8. Apoi, înţelegerea este actul intelectului. Aşadar, dacă ar exista două intelecte, unul agent, altul posibil, actul de înţelegere al aceluiaşi om va fi unul dublu, ceea ce este absurd.
9. Apoi, perfecţiunea intelectului pare să stea în *specia* inteligibilă. Aşadar, dacă există două intelecte, cel posibil şi cel agent, actul de înţelegere va fi dublu, ceea ce, din nou, pare a fi prea mult.
Or, dimpotrivă,
Există argumentul lui Aristotel din *Despre suflet* III[106] cum că, *de vreme ce în tot ce există în natură se află un agent şi ceva în potenţa, trebuie ca acestea două să se afle şi în suflet, unul dintre ele fiind intelectul agent, iar celălalt intelectul posibil.*
Răspund.
Trebuie spus că e necesar să se susţină existenţa unui intelect agent. Pentru a arăta acest lucru, trebuie să se ţină seama de faptul că, de vreme ce intelectul posibil este doar în potentă pentru cele inteligibile, e necesar ca inteligibilele însele să pună în mişcare intelectul posibil. Or, ceea ce nu există nu poate pune nimic în mişcare. Iar inteligibilul, ca obiect inteligibil înţeles prin intelectul posibil, nu este un lucru care să existe în realitate, căci ceea ce înţelege intelectul nostru posibil se aseamănă cu ceva unic care se găseşte în mai mulţi şi care se referă la mai mulţi. Or, aşa ceva nu subzistă ca atare în realitate, după cum arată Aristotel în *Metafizica* VII[107]. Prin urmare, dacă intelectul posibil trebuie pus în
[106] Cf. Aristotel, *Despre suflet* III 430a 10-14.
[107] Cf. Aristotel, *Metafizica* VII 1038b 35-36, cf. şi Toma d'Aquino, *Sentencia libri De anima* II 12.

mişcare de un obiect inteligibil, e nevoie ca un asemenea inteligibil să ia naştere printr-un intelect. Şi, cum nu se poate ca ceva să fie în potentă pentru un lucru făcut prin el însuşi, trebuie să admitem un intelect agent în afara celui posibil, care să aducă în act inteligibilele ce pun în mişcare intelectul posibil. Pe de altă parte, intelectul agent produce inteligibilele prin abstragere din materie şi din starea materială, care este principiul individuaţiei. Căci, de vreme ce nu stă în natura unei *specii,* în măsura în care e vorba de ceea ce ţine de *specia* în sine, ca ea să fie multiplicată în diverse individuale şi pentru că, pe de altă parte, principiile individuaţiei vin din afara naturii sale, intelectul va putea să o primească lipsită de întreaga sa stare de individuaţie, şi astfel intelectul receptează ceva unic. Din acelaşi motiv, separând-o de diferenţele specifice, intelectul primeşte natura genului ca pe ceva unic distribuit în mai multe specii şi referindu-se la mai multe specii.
Dacă însă universalele ar fi subzistente prin ele însele, aşa cum susţin platoniştii[108], nu ar mai fi nici o nevoie să susţinem existenţa unui intelect agent, fiindcă înseşi reali-

tăţile inteligibile ar pune în mişcare prin ele însele intelectul posibil. Acesta pare să fi fost şi motivul care 1-a împins pe Aristotel să susţină existenţa unui intelect agent, din moment ce el n-a împărtăşit opinia lui Platon despre Idei. E drept totuşi că în natură există şi inteligibile în act, subzistente ca atare, aşa cum sunt substanţele imateriale, dar, cu toate acestea, intelectul posibil nu poate să ajungă la cunoaşterea lor, ci ajunge să aibă cunoştinţă de ele doar prin inteligibilele pe care le abstrage din lucrurile materiale şi sensibile[109].

[108] Cf. Platon, *Timaios* 52 A, *Phaidon 73-79.* Sursa lui Toma este Aristotel, *Metafizica* 1987b 7-10,1991b 2-3, III 997b 11. Cf. şi Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* III 18.

[109] Cf., în acest sens, şi întrebarea a şaisprezecea.

1. La primul deci, trebuie spus că înţelegerea noastră nu se poate realiza numai prin intelectul posibil. Căci intelectul posibil nu poate înţelege decât dacă este mişcat de ceva inteligibil, care, din moment ce nu există anterior în natură, trebuie să ia naştere prin intelectul agent. Pe de altă parte, este adevărat că două facultăţi care îşi au rădăcina în aceeaşi substanţă a sufletului se influenţează una pe cealaltă. Această influenţă poate fi însă de două feluri. într-adevăr, una dintre aceste facultăţi poate fi stânjenită sau chiar îndepărtată cu totul de la actul ei atunci când operaţia celeilalte facultăţi are loc cu intensitate. Or, aici nu e vorba de aşa ceva. Pe de altă parte, una dintre facultăţi poate fi mişcată de cealaltă, aşa cum e mişcată imaginaţia de simţ. Iar acest lucru este într-adevăr posibil, deoarece forma imaginaţiei şi forma simţului aparţin aceluiaşi gen (căci amândouă sunt individuale). De aceea, mişcând imaginaţia, formele ce se găsesc în simţ pot imprima forme asemănătoare lor în imaginaţie. Dar, întrucât sunt individuale, formele imaginaţiei nu pot constitui cauza formelor inteligibile, pentru că acestea din urmă sunt universale.

2. La al doilea, trebuie spus că, pornind de la *speciile* primite prin pipăit, imaginaţia n-ar putea să închipuie forme care să ţină de vedere dacă n-ar exista de mai înainte în ea, păstrate în tezaurul memoriei sau al imaginaţiei, forme pe care vederea să le fi receptat cândva. Căci orbul din naştere nu-şi poate imagina vreo culoare pornind de la o altă *specie* sensibilă.

3. La al treilea, trebuie spus că natura receptorului nu poate schimba genul *speciei* receptate. Ea poate totuşi să schimbe felul de a fi al *speciei* receptate, dacă genul rămâne neschimbat. Şi atunci, cum o *specie* universală se deosebeşte ca gen de una particulară, simpla putere de cunoaştere a intelectului posibil nu e suficientă pentru ca *speciile* (care, în imaginaţie, sunt particulare) să devină universale în intelect. E nevoie deci de un intelect agent care să facă lucrul acesta.

4. La al patrulea, trebuie spus că, aşa cum spune Comentatorul în *Despre suflet* II[110], *există două opinii despre lumină*[111]. Unii[112] au spus că *lumina este necesară vederii, întrucât dă putere culorilor să poată mişca văzul, ca şi cum*

culoarea nu ar fi vizibilă prin ea însăşi, ci doar datorită luminii. Dar Aristotel pare să respingă această părere de vreme ce spune în *Despre suflet* II[113] că *orice culoare este vizibilă prin ea însăşi, ceea ce nu s-ar întâmpla dacă vizibilitatea i-ar veni numai de la lumină.*

De aceea, alţii[114] au o altă opinie, mai bună, după care *lumina este necesară vederii, întrucât aduce transparenţa la perfecţiune, făcându-o transparentă în act.* Din acest motiv, în *Despre suflet* III[115], Filozoful spune despre culoare că, *în privinţa actului, ea este cea care pune în mişcare transparenţa*[1]^. Iar faptul că lucrurile aflate în lumină pot fi văzute de cineva care se află în întuneric, dar că, în schimb, lucrurile din întuneric nu pot fi văzute de cineva care e în lumină nu contrazice totuşi această teorie. într-adevăr, aceasta se întâmplă, deoarece, pentru ca cineva să recepteze

[110] Cf. Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* II 67, 13-21.

[111] Cf. şi Toma d'Aquino, *Summa theologica* I q. 79 a. 3 ad 2.

[112] După Averroes ar fi vorba despre Avempace, după Albert cel Mare *(Summa de creaturis* II: *De homine* tr. 1 q. 21a. 3 part. 1) ar fi vorba de Avempace şi Avicenna. Cf. şi Toma d'Aquino, *Sentencia libri De anima* II 14, precum şi întrebarea a şaisprezecea.

[113] Cf. Aristotel, *Despre suflet* II 418a 29-31, ca şi 422a 16.

[114] E vorba de Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* II 67, 13-21.

[115] Cf. Aristotel, *Despre suflet* II 418a 31-bl, cf. şi 419a 10-11.

[116] Cauza unei anumite culori este obiectul colorat, şi nu lumina. Aceasta din urmă nu creează obiectul colorat, ci îl face doar vizibil prin luminarea transparenţei, adică prin faptul că transparenţa este făcută transparentă în act. Intelectul agent creează, în schimb, inteligibilul prin abstragerea sa din lucrurile receptate de simţuri. De aceea, analogia dintre lumină şi intelect este doar parţială.

speciile vizibile, trebuie ca transparenţa, care înconjoară lucrurile vizibile, să fie luminată. Iar aceste *specii* sunt vizibile doar în măsura în care actul luminii care luminează transparenţa ajunge la ele (deşi acest act luminează transparenţa mai bine de aproape, în vreme ce, la depărtare, slăbeşte). Aşadar, comparaţia dintre lumină şi intelectul agent nu priveşte toate aspectele, de vreme ce intelectul agent e necesar tocmai pentru a face ca inteligibilele în potentă să ajungă inteligibile în act. Aristotel a arătat acest lucru în *Despre suflet* III[117], când a spus că *doar într-un anumit fel intelectul agent este asemănător luminii.*

5. La al cincilea, trebuie spus că, în calitatea lui de particular, lucrul sensibil nu imprimă nici în simţuri, nici în mediul receptor o *specie* de alt gen decât cea sensibilă, de vreme ce, în mediul receptor sau în simţuri, *specia* nu poate fi decât particulară. Intelectul posibil receptează, în schimb, *specii* de alt gen decât cele din imaginaţie, de vreme ce intelectul posibil receptează *specii* universale, iar imaginaţia nu cuprinde decât *specii* particulare. Şi din acest motiv vom avea nevoie pentru inteligibile de un intelect agent, în vreme ce pentru lucrurile sensibile nu avem nevoie de o altă facultate activă. Iar facultăţile senzitive ale sufletului sunt toate pasive.

6. La al şaselea, trebuie spus că prezenţa intelectului po-

sibil aflat în act nu e suficientă pentru a produce în noi ştiinţă dacă nu presupunem şi un intelect agent. Căci, atunci când vorbim despre intelectul în act care se găseşte în cel care învaţă, e vorba, de fapt, de intelectul posibil al unei persoane, care se găseşte, într-o privinţă, în act, dar, în altă privinţă, e în potentă şi care, pentru că se găseşte în act, poate fi adus în act chiar în acea privinţă în care e în potentă, după cum, prin faptul că el cunoaşte în act principiile, ajunge să cunoască în act şi concluziile (pe care mai înainte le cunoştea
Cf. Aristotel, *Despre suflet* III 430a 15-16.

în potentă). Cu toate acestea, intelectul posibil nu poate avea cunoaşterea în act a principiilor decât datorită intelectului agent. *Căci cunoaşterea principiilor este primită de la cele sensibile,* cum se arată la sfârşitul *Analiticii secunde*[ni]. Or, inteligibilele nu pot fi totuşi derivate din cele sensibile decât prin abstragere, care este operaţia intelectului agent. Astfel, e limpede că, fără intelectul agent, cunoaşterea în act a principiilor nu poate fi suficientă pentru a aduce intelectul posibil din potentă în act. Iar în acest proces de actualizare intelectul agent se aseamănă cu un meşteşugar, iar principiile demonstraţiei cu nişte instrumente. Pe de altă parte, atunci când vorbim despre intelectul în act al celui care ne învaţă, e limpede că profesorul este cauza ştiinţei celui care învaţă nu ca un agent intern, ci ca un sprijin din afară, aşa cum şi medicul vindecă sprijinind din afară, în vreme ce natura lucrează din interior.

7. La al şaptelea, trebuie spus că, aşa cum există pentru fiecare gen al lucrurilor naturale anumite principii active proprii, chiar dacă Dumnezeu este cauza primă care acţionează şi este comună tuturor, tot astfel omul are nevoie de o lumină intelectuală proprie, chiar dacă Dumnezeu este lumina primă care-i luminează deopotrivă pe toţi.

8. La al optulea, trebuie spus că fiecare dintre cele două intelecte, posibil şi agent, îşi are propria sa acţiune: actul intelectului posibil e acela prin care sunt receptate inteligibilele, în vreme ce actul intelectului agent e acela prin care sunt abstrase inteligibilele. Aceasta nu înseamnă totuşi că actul de înţelegere al omului este dublu, fiindcă acelaşi act de înţelegere are nevoie de îmbinarea ambelor acestor acţiuni.

9. La al nouălea, trebuie spus că atât intelectul posibil, cât şi cel agent se raportează la aceeaşi *specie* inteligibilă. Intelectul posibil însă este cel care receptează *specia,* în vreme ce intelectul agent este cel care o produce prin abstragere.
Cf. *idem, Analitica secundă* II 100a 9-11.

întrebarea a cincea[1]

în al cincilea rând, se pune întrebarea dacă intelectul agent este unul singur şi separat.

Şi se pare că da.

1. într-adevăr, Filozoful spune în *Despre suflet* III[120] că *intelectul agent nu este un intelect care uneori înţelege, iar alteori nu.* Or, nici un astfel de intelect nu se găseşte în noi. în consecinţă, intelectul agent este separat şi, prin urmare, unul singur pentru toţi oamenii.

2. Apoi, este imposibil ca ceva să fie în acelaşi timp şi în aceeaşi privinţă în potentă şi în act. Insă intelectul posibil este în potentă pentru toate inteligibilele, în vreme ce intelectul agent este în act în raport cu acestea, de vreme ce

este actul *speciilor* inteligibile. Aşadar, se pare că e imposibil ca intelectul posibil şi cel agent să-şi aibă rădăcina în aceeaşi substanţă a sufletului. De aceea, cum intelectul posibil ţine de esenţa sufletului (ceea ce e limpede din cele spuse mai sus[121]), intelectul agent va fi separat.

3. Dar spunea cineva că intelectul posibil este în potentă pentru un anumit mod de a fi al inteligibilelor, în vreme ce intelectul agent este în act pentru un alt mod de a fi al acestora.

[119] Subiectul întrebării a cincea este tratat şi în alte texte tomiste: *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi* II dist. 17 q. 2 a. 1; *Quaestiones disputatae De veritate* q. 10 a. 6; *Summa contra Gentiles* II cap. 76, 78; *Summa theologica* I q. 79 a. 4, 5; *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis* a. 10; *Sentencia libri De anima* III lect. 10; *Compendium theologiae* cap. 86.

[120] Cf. Aristotel, *Despre suflet* III 430a 22.

[121] Cf. întrebarea a treia.

Or, dimpotrivă, intelectul posibil nu este în potentă pentru inteligibile în măsura în care le posedă, deoarece, posedându-le, este deja, prin ele, în act. Intelectul posibil este, aşadar, în potentă pentru *speciile* inteligibile, întrucât acestea sunt în imagini. Iar intelectul agent este un act în raport cu *speciile* inteligibile, întrucât ele sunt în imagini, de vreme ce le face inteligibile în act prin actul de abstragere. Prin urmare, intelectul posibil este în potentă pentru inteligibile potrivit aceluiaşi mod de a fi al lor, potrivit cu care, în calitate de producător, intelectul agent este în raport cu aceste *specii.*

4. Apoi, în *Despre suflet* III[122] Filozoful atribuie *intelectului agent anumite proprietăţi care nu par să se potrivească decât substanţelor separate, deoarece afirmă că doar el singur e veşnic, incoruptibil şi separat.* Aşadar, pe cât se pare, intelectul agent este o substanţă separată.

5. Apoi, intelectul nu depinde de constituţia fizică a corpului, de vreme ce este independent de orice organ corporal. Dar puterea noastră de înţelegere variază în raport cu diferenţele de constituţie ale corpului[123]. Ca atare, puterea de înţelegere nu ne aparţine printr-un intelect care este în noi. Şi astfel, se pare că intelectul agent este separat.

6. Apoi, o acţiune oarecare nu are nevoie decât de ceva care să acţioneze şi de ceva care să suporte acţiunea. In consecinţă, dacă intelectul posibil, care suportă acţiunea de înţelegere, aparţine substanţei noastre, aşa cum s-a arătat mai sus[124], iar intelectul agent aparţine sufletului nostru, se pare că există în noi îndeajuns de multe principii pentru a putea înţelege şi că nu avem nevoie de nimic altceva pentru înţelegere, ceea ce nu este totuşi adevărat. Căci e nevoie de simţuri, de la care să primim experienţa necesară cunoaşterii.

[122] Cf. Aristotel, *Despre suflet* III 430a 17 şi 23; cf. şi Toma d'Aquino, *Summa theologica* I q. 29 a. 5 arg. 1; *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis* a. 10 arg. 2.

[123] Cf. şi Toma d'Aquino, *Summa theologica* I q. 85 a. 7.

[124] Cf. întrebarea a treia.

De aceea, cel care e lipsit de un anume simţ, de pildă de văz, e lipsit şi de o anumită ştiinţă, şi anume de cea a culorilor. In plus, pentru înţelegere, e nevoie şi de învăţătură, care se dobândeşte cu ajutorul profesorului, şi apoi de iluminarea care ne vine de la Dumnezeu, după cum se spune în *Ioan* I[125]:

„era lumina cea adevărată, care luminează pe tot omul care vine în lume".

7. Apoi, intelectul agent este în raport cu inteligibilele precum este lumina în raport cu lucrurile vizibile, aşa cum se arată în *Despre suflet* III[126]. O singură lumină separată, cea a soarelui, e suficientă însă pentru a face ca toate lucrurile să fie vizibile în act. Spre a face, aşadar, ca toate inteligibilele să fie în act e suficientă o singură lumină separată. Şi astfel, nu există nici un motiv pentru a susţine existenţa în noi a unui intelect agent.

8. Apoi, după cum se arată în *Despre suflet* III[127], *intelectul agent este asemănat cu ştiinţa artizanală,* care este un principiu separat de produsul ei. In consecinţă, intelectul agent este un principiu separat.

9. Apoi, perfecţiunea oricărei naturi stă în asemănarea cu cel care a făcut-o. Căci un lucru produs este perfect atunci când ajunge să fie asemenea cu cel care i-a dat naştere; iar opera este desăvârşită atunci când se apropie prin asemănare de forma care este în creatorul ei. Prin urmare, dacă intelectul agent aparţine sufletului nostru, perfecţiunea deplină şi fericirea sufletului vor sta în ceva care se află în el însuşi, ceea ce e limpede că nu este adevărat. Căci astfel sufletul ar trebui să-şi găsească bucuria în sine însuşi. Deci intelectul agent nu este în noi.

10. Apoi, *agentul este mai nobil decât cel care suportă acţiunea,* cum se spune în *Despre suflet* III[128]. Prin urmare,

[125] Cf. *Evanghelia după Ioan* 1, 9.

[126] Cf. Aristotel, *Despre suflet* III 430a 15-16.

[127] Cf. *ibidem,* III 430a 12-13.

[n%] *Ci.ibidem,* III 430a 18-19.

dacă intelectul posibil este oarecum separat, intelectul agent va fi separat în şi mai mare măsură: ceea ce nu se poate întâmpla, după cât se pare, decât dacă admitem că el este cu totul în afara substanţei sufletului.

Or, dimpotrivă,

1. în *Despre suflet* V[129], se spune că, *aşa cum în orice natură există un principiu asemănător materiei, iar un altul producător, tot astfel e necesar ca aceste diferenţe să existe şi în suflet; iar de una dintre ele ţine intelectul posibil, de cealaltă intelectul agent.* în consecinţă, amândouă intelectele, cel posibil şi cel agent, aparţin sufletului.

2. Apoi, operaţia intelectului agent constă în abstragerea *speciilor* inteligibile din imagini. Şi, într-adevăr, acest lucru se petrece în noi tot timpul. Pe de altă parte, dacă intelectul agent ar fi o substanţă separată, nu ar exista nici un motiv pentru care uneori o anumită abstracţie să ia naştere, iar alteori nu, aşa cum pare că se întâmplă. Deci intelectul agent nu este o substanţă separată.

Răspund.

Trebuie spus că, după cât se pare, ar exista mai multe motive decât în cazul intelectului posibil pentru a se susţine că intelectul agent este unic şi separat. Căci intelectul posibil, datorită căruia înţelegem, este într-adevăr uneori în potentă, iar alteori în act, pe când intelectul agent este acela care ne face să înţelegem în act. Or, agentul se arată a fi separat de lucrurile pe care le aduce în act, în vreme ce principiul prin care ceva este în potentă pare să fie cu totul interior

[129] *Ci. ibidem,* III 430a 10-13.

lucrului respectiv. Şi, de aceea, mulţi[130] au socotit că *intelectul agent este o substanţă separată, în vreme ce intelectul posibil este ceva ce ţine de sufletul nostru. Şi au socotit că acest intelect agent este o anumită substanţă separată, pe care*

[130] Cf. Toma d'Aquino, *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi* II d. 17 q. 2 a. 1; *Quaestiones disputatae De veritate* q. 10 a. 8 ad 11 in contr.; *Summa contra Gentiles* II c. 76; *Summa theologica* I q. 79 a. 4 resp.; *Sentencia libri De anima* III 4; *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis* a. 10; *Tractatus De unitate intellectus contra averroistas* c. 4. Doctrina despre separarea intelectului agent se întemeiază pe autoritatea lui Aristotel, cf. *Despre suflet* III 430a 22-23 şi *De generatione animalium* II 736b 27-28. Textele Stagiritului, eliptice adesea, sau echivoce, permit însă cu greu o interpretare absolut sigură şi completă în maniera dorită de comentatorii lor. Problema transcendenţei sau a imanenţei intelectului agent este dezbătută începând cu Teofrast. Alexandru din Afrodisia este însă cel care identifică intelectul agent al psihologiei aristotelice cu primul motor al fizicii şi metafizicii (cf. *De anima; De intellectu et intellecto).* Ioan Philopon, deşi asimilează deja intelectul agent intelectului divin (cf. *Super De anima),* caută să stabilească două principii cu rol de agent, şi anume intelectul divin şi intelectul magistrului, susţinând astfel o doctrină potrivit căreia principiul activ pentru un individ este intelectul altui individ, care posedă deja ştiinţa în act. în continuarea tradiţiei, Themistius postulează un intelect divin activ, numit « primul luminător » (cf. *Super De anima* VI), în vreme ce intelectele agente omeneşti sunt numite « luminate şi luminătoare ». După Al-Kindi, Dumnezeu este identic cu intelectul agent, numit de el şi « primul intelect », în vreme ce pentru Al-Farabi intelectul agent este o substanţă separată (cf. *De intellectu et intellecto).* Asemănătoare este şi poziţia lui Avicenna, după care intelectul agent este ultima substanţă din seria realităţilor separate, numită şi « dătătorul de forme », deoarece este principiul formelor sensibile care se compun cu materia, ca şi izvorul formelor inteligibile ce modelează intelectul oamenilor (cf. *Liber De anima seu sextus de naturalibus* V, 5). Averroes, pentru care şi intelectul material este o substanţă separată, admite evident un intelect agent separat (cf. *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* III, 19).

au numit-o Inteligenţa. Aceasta s-ar găsi faţă de sufletele noastre şi faţă de întreaga sferă a facultăţilor active şi pasive în acelaşi raport în care se găsesc substanţele superioare separate, pe care ei le numesc Inteligenţe, faţă de sufletele corpurilor cereşti, pe care le socotesc însufleţite, şi faţă de înseşi aceste corpuri. Prin urmare, aşa cum corpurile din cer îşi primesc mişcarea de la substanţele separate de care am pomenit mai înainte, iar sufletele corpurilor cereşti îşi primesc tot de la ele perfecţiunea inteligibilă, tot astfel toate corpurile de pe pământ îşi primesc formele şi mişcările care le sunt proprii de la intelectul agent separat, în vreme ce sufletele noastre îşi primesc de la el perfecţiunile inteligibile.

Dar, pentru că în credinţa catolică se susţine că *Dumnezeu, şi nu vreo altă substanţă separată operează în natură şi în sufletele noastre,* unii catolici[132] au susţinut că *intelectul agent este însuşi Dumnezeu, care este „lumina cea adevărată care luminează pe tot omul care vine în lume".*

[131] Inteligenţa *(intelligentia)* este o substanţă pur intelectuală, adică un intelect substanţializat. Ea se deosebeşte de intelectul omenesc în măsura în care acesta din urmă nu este decât una dintre facultăţile sufletului, el însuşi doar formă a corpului, şi nu substanţă de sine

stătătoare.

[132] Autorul acestei doctrine pare să fi fost Dominicus Gundissalinus. De aceeaşi părere fusese şi Petrus Hispanus, care afirmă totuşi că şi oamenii posedă un intelect agent individual (cf. *Scientia libri De anima* tr. X c. 6). Guillelmus din Auvergne a susţinut că intelectul agent este Dumnezeu (cf. *De anima* VII, 6). La rândul său, Roger Bacon, deşi admite că sufletele omeneşti au un intelect agent, socoteşte că, în comparaţie cu Dumnezeu, oamenii nu posedă decât intelect posibil, al cărui principiu activ este Dumnezeu (cf. *Opus maius* P. 2 c. 5). Alexander din Hales, la rândul său, deşi susţine ideea că oamenii posedă un principiu activ personal, afirmă totuşi că, pentru cunoaşterea adevărurilor care depăşesc facultatea naturală de înţelegere a omului, e nevoie de iluminarea divină, cu rol de intelect agent prim (cf. *Summa fratris Alexandri* II-1 n. 372 ad 1). O doctrină asemănătoare susţine şi Ioannes din La Rochelle (cf. *Summa*

Dar o asemenea poziţie, dacă cineva ar cerceta-o cu grijă, nu pare îndreptăţită. Căci substanţele superioare sunt în raport cu sufletele noastre precum sunt corpurile cereşti cu corpurile de pe pământ. Şi, aşa cum puterile corpurilor cereşti sunt principii active şi universale pentru corpurile de pe pământ, tot astfel puterea divină sau puterile celorlalte substanţe care-i urmează (dacă ajunge la noi vreo influenţă a lor) sunt asemeni unor principii active universale în raport cu sufletele noastre. Pe de altă parte, vedem că, în afară de principiile active universale, care sunt ale corpurilor cereşti, trebuie să existe principii active particulare, care sunt puterile corpurilor de pe pământ, stabilite în vederea operaţiilor cutărui sau cutărui lucru (condiţie cerută, mai ales, la vieţuitoarele desăvârşite). Căci se pot întâlni vieţuitoare inferioare, pentru a căror producere e suficientă puterea unui corp ceresc, aşa cum e limpede că se întâmplă cu vieţuitoarele care se nasc din putreziciune.[133] In schimb, pentru naşterea unor vieţuitoare superioare e nevoie, pe lângă puterea cerească, şi de puterea particulară, care se găseşte în sămânţă.

De anima II c. 116 [XXXVII]). în schimb, Bonaventura combate în mod explicit ideea că Dumnezeu ar fi intelectul agent; cf. *Cornmentaria in Quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* II d. 24 P. 1 a. 2 q. 4 resp.: „de vreme ce sufletului nostru i s-a dat facultatea de a înţelege, aşa cum altor creaturi li s-a dat facultatea de a îndeplini alte acte, Dumnezeu, deşi este cel mai important dintre principiile care dau naştere operaţiei oricărei creaturi, a dat totuşi fiecăruia dintre noi o facultate activă, prin care să îşi realizeze operaţia care îi este proprie." Cu toate acestea, Bonaventura confirmă rolul iluminării divine în cunoaşterea de către om a obiectelor raţiunii superioare, nu însă pentru motivul că Dumnezeu ar acţiona asupra omului ca un intelect agent, ci pentru că el constituie fundamentul prim al inteligibilităţii, în calitate de posesor al ideilor exemplare (cf. *Itinerarium mentis in Deum* III 3).

[133] Pentru Toma, asemenea vietăţi se nasc spontan din materialul organic care se descompune sub acţiunea factorilor cereşti, în primul rând a căldurii si a umezelii.

Aşadar, de vreme ce operaţia intelectuală este cel mai desăvârşit lucru care poate apărea în corpurile de pe pământ, e nevoie ca, în afara principiilor active universale, care sunt puterea lui Dumnezeu care ne luminează ori puterea altei substanţe separate, să existe în noi un principiu activ propriu, prin care să fim înţelegători în act. Iar acesta este intelectul agent.

Mai mult, trebuie să ţinem seama că, dacă admitem că intelectul agent este o substanţă separată care nu este Dumnezeu, rezultă ceva ce nu se potriveşte cu credinţa noastră, şi anume că desăvârşirea ultimă şi fericirea noastră nu ar sta într-o legătură a sufletului nostru cu Dumnezeu, aşa cum ne învaţă cuvântul Evangheliei, care zice: *„aceasta este viaţa veşnică, sate cunoască pe tine, Dumnezeul cel adevărat"*[13]*, ci cu o altă substanţă separată. Căci e limpede că deplina satisfacţie şi fericirea omului stau în cea mai nobilă operaţie a sa, care este înţelegerea, a cărei perfecţiune ultimă cere ca intelectul nostru să fie legat de principiul său activ. Fiindcă orice lucru pasiv ajunge la suprema perfecţiune când atinge principiul activ care îi este propriu şi care este cauza perfecţiunii sale. De aceea, cei care susţin că intelectul agent este o substanţă separată de materie spun[135] *că fericirea ultimă a omului stă în faptul că poate să înţeleagă intelectul agent.* Dacă vom cerceta toate acestea cu grijă, vom descoperi că, din acelaşi motiv (arătat mai sus[136]) pentru care intelectul posibil nu este o substaţă separată, nu e posibil nici ca intelectul agent să fie o substanţă separată. Căci, după cum operaţia intelectului posibil este de a recepta inteligibilele, tot astfel operaţia proprie intelectului agent este de a le abstrage, în acest fel, le face inteligibile în act. Or, noi avem în noi înşine experienţa fiecăreia dintre aceste două operaţii. In-

[134] Cf. *Evanghelia după Ioan 17,3.*

[135] Cf. Dominicus Gundissalinus, *De anima* c. X; ca şi Toma d'Aquino, *Sententia libri Ethicorum* I, 14.

[136] Cf. întrebările întâi, a doua şi a treia.

tr-adevăr, noi receptăm inteligibilele, dar le şi abstragem. Prin urmare, e nevoie ca în orice lucru care se află într-o operaţie să existe un principiu formal prin care acel lucru să opereze, deoarece nu se poate ca, în privinţa formei acestei operaţii, lucrul să se afle în operaţie printr-un principiu care este, ca act de a fi, separat de el. Şi, chiar dacă principiul ce pune în mişcare operaţia e separat, nu avem mai puţină nevoie de un principiu intern prin care operaţia să se desfăşoare în privinţa formei, fie că acesta este o formă, fie vreun alt fel de figură imprimată de principiul separat. Trebuie, în consecinţă, să existe în noi un principiu formal prin care să receptăm inteligibilele şi un altul prin care să le abstragem. Iar aceste principii sunt numite intelect posibil şi agent. Amândouă sunt deci ceva care se află în noi. De aceea, nu ajunge dacă vom spune că acţiunea intelectului agent de abstragere a inteligibilelor ni se comunică prin intermediul imaginilor (ce sunt luminate în noi de însuşi intelectul agent), pentru că orice produs trebuie să corespundă acţiunii celui care 1-a produs. Iar imaginile luminate de intelectul agent sunt, de fapt, produsele sale.

Pe de altă parte, nu e greu de observat în ce fel se pot găsi cele două intelecte în aceeaşi substanţă a sufletului, şi anume intelectul posibil, care este în potentă pentru toate inteligibilele, şi intelectul agent, care le face pe acestea inteligibile în act. Căci nu e imposibil ca ceva să fie în potentă şi în act faţă de unul şi acelaşi lucru, însă din puncte de vedere dife-

rite. Aşadar, dacă se ţine seama de imaginile însele, luate în raport cu sufletul omenesc, ele sunt, într-o privinţă, în potentă, şi anume întrucât, deşi pot fi abstrase, ele nu sunt abstrase din condiţia lor de individuaţie, însă, în altă privinţă, sunt în act, şi anume întrucât ele sunt asemeni lucrurilor determinate. E posibil deci să se găsească în suflet o potenţialitate în raport cu imaginile, prin faptul că ele sunt reprezentări ale lucrurilor determinate. Acest fapt ţine de intelectul posibil, care, în sine, este în potentă pentru toate inteligibilele, dar care este, totodată, fixat de unul sau altul dintre

ele prin *speciile* abstrase din imagini. De asemenea, se poate descoperi în suflet o facultate activă imaterială, ea fiind tocmai cea care abstrage imaginile din starea materială. Acest fapt ţine de intelectul agent, încât intelectul agent este asemenea unei facultăţi care participă la o substanţă mai înaltă, şi anume la Dumnezeu. De aceea, Filozoful spune că *intelectul agent e ca o dispoziţie constantă şi ca lumina*[137]. Iar în *Psalmi* IV[138] se mai spune: *„s-a întipărit deasupra noastră lumina feţei tale, Doamne".* într-un fel asemănător se întâmplă cu vieţuitoarele care văd noaptea, ale căror pupile sunt în potentă pentru toate culorile, întrucât nu au în act nici o culoare determinată, dar, printr-o anumită lumină sădită în ele, fac într-un oarecare fel culorile vizibile în act.
Iar unii[139] au crezut că *intelectul agent nu este altceva decât habitudinea pentru principiile ne demonstrabile din noi.* Dar aşa ceva e imposibil, fiindcă *noi cunoaştem chiar şi principiile nedemonstrabile prin abstragere din cele singulare,* cum ne învaţă Filozoful în *Analitica secundă* I[140]. De aceea, intelectul agent trebuie să existe anterior acestei habitudini, în calitate de cauză a acesteia, fiindcă principiile însele sunt ca nişte instrumente în raport cu intelectul agent, deoarece cu ajutorul lor el face ca celelalte inteligibile să treacă în act.
1. La primul deci, trebuie spus că afirmaţia Filozofului, după care *nu se întâmplă ca intelectul uneori să înţeleagă, iar alteori să nu înţeleagă, nu se referă la intelectul agent, ci la intelectul în act.* într-adevăr, după ce a definit *intelectul posibil şi intelectul agent,* Aristotel e nevoit să definească şi *intelectul în act,* pe care îl deosebeşte mai întâi de intelectul posibil. Căci intelectul posibil şi lucrul care este înţeles nu

[137] Cf. Aristotel, *Despre suflet* III 430a 15-16.
[138] Cf. *Psalmii* 4, 7.
[139] Cf. Toma d'Aquino, *Sentencia libri De anima* III 4.
[140] Cf. Aristotel, *Analitica secundă* II 100a 15-100b 5.

sunt identice, pe când intelectul şi ştiinţa în act sunt identice cu lucrul cunoscut în act, după cum şi despre simţ spusese tot la fel, şi anume că *simţul şi lucrul sensibil se deosebesc în potentă, pe când în act ele sunt unul şi acelaşi.*
Pe de altă parte, el arată *locul intelectului posibil în raport cu intelectul în act, fiindcă, în unul şi acelaşi individ, intelectul în potentă este anterior intelectului în act. Totuşi, nu pur şi simplu, după cum a şi spus-o de multe ori despre lucrurile care trec din potentă în act.* El explică apoi cuvin-

tele citate, arătând *deosebirea dintre intelectul posibil şi intelectul în act: intelectul posibil uneori înţelege, iar alteori nu înţelege; ceea ce nu se poate spune despre intelectul în act. Şi aceeaşi diferenţă* o arată în *Fizica* III[141], *între cauzele în potentă şi cauzele în act.*

2. La al doilea, trebuie spus că substanţa sufletului este în potentă şi în act în raport cu aceleaşi imagini, dar nu în aceeaşi privinţă, după cum s-a explicat mai sus.

3. La al treilea, trebuie spus că intelectul posibil este în potentă în raport cu inteligibilele, şi anume potrivit cu modul de a fi al acestora în imagini. De asemenea, tot în aceeaşi privinţă, intelectul agent este în act faţă de acestea din urmă (totuşi din raţiuni diferite, aşa cum s-a arătat).

4. La al patrulea, trebuie spus că acele cuvinte[142] ale Filozofului după care *acesta singur este separat, nemuritor şi veşnic nu pot sase refere la intelectul agent,* de vreme ce mai înainte spusese şi despre *intelectul posibil că este separat. De aceea, ele trebuie înţelese ca referindu-se la intelectul în act,* în acord cu contextul ce cuprinde şi afirmaţiile de mai înainte, aşa cum s-a spus mai sus[143]. Căci intelectul în act cuprinde atât intelectul posibil, cât şi intelectul agent. Şi numai

[141] Cf. Aristotel, *Fizica,* III 201a 19-25. Cf. şi *Fizica* II 195b 1 -6, *Metafizica* V 1014a 15-25, ca şi Toma dAquino, *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis* II lect. 6 n. 5.

[142] Cf. Aristotel, *Despre suflet* III 430a 17 şi 23.

[143] La răspunsul la prima obiecţie.

această parte din suflet, care cuprinde intelectul agent şi intelectul posibil, e separată, veşnică şi nemuritoare, pe când celelalte părţi ale sufletului nu pot exista fără corp.

5. La al cincilea, trebuie spus că diferenţele de constituţie ale corpului duc la o putere de înţelegere mai bună sau mai slabă, deoarece aceasta din urmă depinde de facultăţile sufletului, de la care pornind intelectul abstrage inteligibilele. Iar aceste facultăţi se folosesc de organele corporale, cum se întâmplă cu imaginaţia, memoria şi altele de acest fel.

6. La al şaselea, trebuie spus că, deşi în sufletul nostru se află un intelect agent şi unul posibil, este totuşi nevoie de ceva din afara lor pentru a putea înţelege. într-adevăr, e nevoie în primul rând de imaginile primite de la lucrurile sensibile, prin care intelectului îi sunt reprezentate imagini asemănătoare lucrurilor determinate, deoarece intelectul agent nu este un act de la care să poată fi primite *speciile* determinate ale tuturor lucrurilor, spre a fi cunoscute, după cum nici lumina singură nu poate determina văzul să vadă *specii* determinate de culori, dacă aceste culori nu sunt prezente ele însele ca să determine văzul[144]. Apoi, de vreme ce am admis că intelectul agent este o putere împărtăşită sufletelor noastre ca un fel de lumină, e necesar să admitem o altă cauză, exterioară, la care această lumină să participe. Şi numim Dumnezeu o astfel de cauză, care ne învaţă din interior, întrucât face să se reverse o astfel de lumină în suflet, iar pe deasupra acestei lumini naturale adaugă, după propria-i vrere, o lumină mai bogată, aşa cum e lumina credin-

ţei şi a profeţiei, spre a cunoaşte cele pe care raţiunea naturală nu le poate atinge.

7. La al şaptelea, trebuie spus despre culorile care pun în mişcare văzul că sunt în afara sufletului, pe când imaginile, care pun în mişcare intelectul posibil, sunt în noi înşine. Şi,

[144] Cu alte cuvinte, intelectul singur, lipsit de imagini, nu poate oferi nici o cunoaştere, aşa cum şi lumina ajunge să se coloreze abia după ce este reflectată de obiecte.

de aceea, deşi lumina exterioară a soarelui e suficientă pentru a face culorile vizibile în act, pentru a face ca imaginile să fie inteligibile în act e nevoie, în schimb, de o lumină interioară, care e tocmai lumina intelectului agent. Apoi, partea intelectuală a sufletului întrece în perfecţiune partea senzitivă. Tocmai de aceea e necesar ca mai ales aceasta să dispună de îndeajuns de multe principii în vederea operaţiei care îi este proprie. In acest scop, în partea intelectuală a sufletului se întâlneşte atât operaţia de receptare a inteligibilelor, cât şi cea de abstragere a lor, ca şi cum ar exista în noi, în ceea ce priveşte intelectul, o facultate activă şi una pasivă (ceea ce nu se întâmplă cu simţul).

8. La al optulea, trebuie spus că, deşi există o oarecare asemănare între intelectul agent şi ştiinţa artizanală, această asemănare nu trebuie totuşi extinsă în toate privinţele.

9. La al nouălea, trebuie spus că singur intelectul agent nu e suficient pentru a aduce intelectul posibil în act într-un chip deplin, de vreme ce în el nu se găsesc raţiunile determinate ale tuturor lucrurilor, cum s-a spus deja. De aceea, pentru a se atinge perfecţiunea ultimă a intelectului posibil, acesta trebuie să se unească într-un oarecare fel cu acel agent în care se află raţiunile tuturor lucrurilor, şi anume cu Dumnezeu[145].

10. La al zecelea, trebuie spus că intelectul agent este mai nobil decât intelectul posibil, aşa cum o facultate activă este mai nobilă decât una pasivă. El este totodată separat în mai mare măsură, întrucât este într-o mai mare măsură îndepărtat de materie (totuşi, nu într-o asemenea măsură, încât să fie o substanţă separată).

[145] Intelectul omenesc nu posedă raţiunile lucrurilor decât în potentă. Chiar având un intelect agent, sufletul omenesc nu ajunge să posede în act aceste raţiuni decât prin abstragere din imagini, deoarece rolul intelectului agent nu este acela de depozitar al inteligibilelor, ci de producător, sau, mai precis, de « extractor » al lor. Numai intelectul divin posedă în act şi doar prin sine însuşi raţiunile lucrurilor.

întrebarea a şasea[146]

în al şaselea rând, se pune întrebarea dacă sufletul e compus din materie şi formă.

Şi se pare că da.

1. într-adevăr, Boethius spune în cartea *Despre Treime*[147]*: „forma simplă nu poate fi subiect".* Or, sufletul este subiect, şi anume subiectul ştiinţelor şi al virtuţilor. Deci nu constituie o simplă formă, ci e compus din materie şi formă.

2. Apoi, Boethius spune în cartea *De bebdomadibus*[148]*: „« ceea ce este » poate sa participe la ceva, în vreme ce însuşi « a fi» nu participă la nimic"*[149]*;* şi, din acelaşi motiv, subiec-

[146] Subiectul întrebării a şasea este tratat şi în alte texte tomiste:

Scriptura super Sententiis Magistri Petri Lombardi I dist. 8 q. 5 a. 2; II dist. 3 q. 1 a. 1, dist. 17 q. 1 a. 2; *De ente et essentia* c. 5; *Quaestiones de quolibet* IX q. 4 a. 6; q. 4 a. 1; III q. 8; *Expositio libri Boetii De bebdomadibus* lect. 2; *Super Boethium De Trinitate* q. 5 a. 4 ad 4; *Summa contra Gentiles* II c. 50, 51; *Quaestio disputata De potentia* q. 6 a. 6 ad 4; *Summa theologica* I q. 50 a. 2; q. 75 a. 5; *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis* a. 1, a. 9 ad 9; *De angelis seu De substantiis separatis adfratrem Raynaldum de Piperno* c. 5, 7,19.

[147] Cf. Boethius, *De Trinitate* c. 2. Cf. şi Bonaventura, *Commentaria in Quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* II d. 3 P. 1 a. 1 q. 1 arg. 2; d. 17 a. 1 q. 2 s.c. 2; Roger Bacon, *Quaestiones supra librum De causis* [28]; Toma d'Aquino, *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi* I d. 8 q. 5 a. 2 arg. 4; II d. 3 q. 1 a. 1 arg. 6; *Summa theologica* I q. 50 a. 2 arg. 2.

[148] Cf. Boethius, *De bebdomadibus,* prop. 1 şi 5.

[149] Expresiile *id quod est* „ceea ce este" şi *esse* „a fi" au fost interpretate în diverse moduri de-a lungul timpului. Pentru istoria acestei hermeneutici, cf. P. Hadot, „La distinction de l'etre et de l'etant

tele participă la ceva, pe când formele nu, aşa cum ceva alb poate participa la ceva, pe lângă albeaţă, dar albeaţa însăşi nu. Or, sufletul participă la ceva, şi anume la acele lucruri de la care ia formă. Prin urmare, sufletul nu este numai formă, ci este compus din materie şi formă.

3. Apoi, dacă sufletul ar fi doar formă şi s-ar găsi în potentă pentru ceva, atunci cu atât mai mult se pare că actul său va fi însuşi faptul de a fi. Căci sufletul nu-şi este propriul său act de a fi. Dar actul unei potente unitare şi simple va fi absolut simplu şi sufletul nu va putea fi subiect pentru altceva în afara însuşi actului de a fi. Or, este limpede că sufletul constituie un subiect şi pentru alte lucruri. Aşadar, el nu este o substanţă simplă, ci este compus din materie şi formă.

4. Apoi, accidentele formei aparţin întregii specii, în vreme ce accidentele materiei aparţin unui individual sau altuia. Căci forma este principiul speciei, iar materia este principiul individuaţiei. Aşadar, dacă sufletul ar fi numai o formă, toate accidentele sale ar aparţine întregii specii. Ceea ce nu e, desigur, adevărat, fiindcă faptul de a fi muzician ori grămătic (sau altele de acest fel) nu aparţine întregii specii. In consecinţă, sufletul nu este doar formă, ci este compus din materie şi formă.

5. Apoi, forma este principiul acţiunii, în vreme ce materia este principiul prin care acţiunea este suportată. Deci, oriunde există acţiune şi pasivitate, există şi compunere de materie şi formă. Iar acţiunea şi pasivitatea se întâlnesc în sufletul ca atare, pentru că operaţia intelectului posibil este aceea de a suporta o acţiune. Din acest motiv, Filozoful spune că *a înţelege înseamnă a suporta ceva*[150]. Pe de altă parte,

dans le « De Hebdomadibus » de Boece", în *Miscellanea Mediaevalia, 2,* Berlin, 1963, pp. 147-153; ca şi P. Hadot, *« Forma essendi». Interpretation philologique et interpretation philosophique d'une formule de Boece,* în *Les etudes classiques,* XXXVIII, 1968, pp. 143-156.

[150] Cf. Aristotel, *Despre suflet* III 429a 13-15.

operaţia intelectului agent este de a acţiona, *de vreme ce el face din inteligibilele în potenţa inteligibile în act,* cum se spune în *Despre suflet* III[151]. în suflet, există, aşadar, com-

punere între materie şi formă.
6. Apoi, orice lucru în care există proprietăţi ale materiei trebuie să fie compus din materie. Iar în suflet există proprietăţi ale materiei, şi anume faptul de a fi în potentă, de a recepta, de a fi subiect şi altele de acest fel. Deci sufletul este compus din materie şi formă.
7. Apoi, *materia celor care acţionează şi a celor care suportă acţiunea trebuie să fie comună,* cum se arată în *Despre generare* I[152]. Ca atare, orice lucru capabil să suporte acţiunea unui lucru material are în sine materie. Iar sufletul poate să pătimească din cauza unui lucru material, de pildă din cauza focului din infern, *care este un foc corporal,* după cum arată Augustin în *Despre Cetatea lui Dumnezeu* XXI[153]. Deci sufletul are în sine materie.
8. Apoi, acţiunea unui agent nu se mărgineşte doar la formă, ci la compusul din materie şi formă, după cum se arată în *Metafizica* VII[154]. Or, acţiunea agentului, adică a lui Dumnezeu, se mărgineşte la suflet. Sufletul este compus, aşadar, din materie şi formă.
9. Apoi, cel care este numai formă este totodată un existent şi o unitate 52 *nu are nevoie de nimic altceva care să-l facă să fie un existent şi o unitate,* cum spune Filozoful în *Metafizica* VIII[155]. Or, sufletul are nevoie de Dumnezeu

[151] Cf. *ibidem,* III 430a 14-16.
[152] Cf. idem, *De generatione et corruptione* I 322b 18-20; 324a 34-35. Cf. şi *Despre suflet* III 429b 22-26 şi Toma d'Aquino, *Sentencia libri De anima* III 3.
[153] Cf. Augustin, *De Civitate Dei* XXI 10.
[154] Cf. Aristotel, *Metafizica* VII 1033b 16-19. Cf. şi Toma d'Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* 7 [7] 1033a 24 şi 1033b 8.
[155] Cf.'Aristotel, *Metafizica* VIII 1045a 36-b 7.

creatorul care să-l facă să fie un existent şi o unitate. Deci sufletul nu este doar formă.
10. Apoi, agentul este necesar pentru a aduce ceva din potentă în act. Dar trecerea de la potentă la act priveşte doar lucrurile alcătuite din materie şi formă. In consecinţă, dacă sufletul nu ar fi compus din materie şi formă, nu ar avea nevoie de un principiu care să-l aducă în act, ceea ce, evident, nu e adevărat.
11. Apoi, Alexandru spune în cartea *Despre intelect* că *sufletul are un intelect « hyletic »*[156]. Dar *hyle*[157] este numele pentru materia primă. Prin urmare, în suflet există ceva de felul unei materii prime.
12. Apoi, orice lucru care există este fie act pur, fie potentă pură, fie un compus din potentă şi act. Or, sufletul nu este act pur, căci numai Dumnezeu este act pur, şi nici potentă pură, fiindcă astfel nu s-ar mai deosebi de materia primă. El este deci compus din potentă pură şi act, şi nu este numai formă, de vreme ce forma este act.
13. Apoi, orice lucru individuat este individuat prin materie. Iar sufletul nu este individuat prin materia în care se află, adică prin corp, deoarece, pierind corpul, ar pieri şi caracterul individuat al sufletului. Sufletul este, aşadar, individuat prin propria sa materie, din care e alcătuit. Deci materia

este o parte a sufletului.
[156] Intelect „hyletic", adică intelect material. Cf. Alexandru din Afrodisia, *De intellectu et intellecto,* tratat pe care se prea poate ca Toma să nu-1 fi citit niciodată (după cum afirmă R.-A. Gauthier în prefaţa la *Sentencia libri De anima,* ed. Leon. t. XLV-1, p. 231), şi a cărui cunoaştere ar putea depinde de alte surse decât traducerea realizată de Gerardus din Cremona, una dintre ele putând fi *Summa de homine* (tr. I q. 7 a. 3 arg. 13) a lui Albert cel Mare. In favoarea acestei ipoteze stă şi utilizarea în textul lui Toma a expresiei *intellectus yleatis,* care, deşi corespunde grecescului *vo% XikxKbc,,* nu se întâlneşte ca atare în traducerea latină, care foloseşte *intellectus materialis.*
[157] *Hyle* este corespondentul grecesc al materiei.

14. Apoi, *agentul şi cel care suportă acţiunea trebuie să aibă ceva în comun,* după cum se arată în *Despre generare* I[158]. Or, sufletul suportă acţiunea lucrurilor sensibile, care sunt materiale. Şi nu se poate spune că substanţa sufletului sensibil din om este diferită de cea a sufletului intelectual. Sufletul are deci ceva în comun cu lucrurile materiale, şi astfel se pare că are în sine materie.
15. Apoi, de vreme ce sufletul nu este mai simplu decât un înger, el trebuie să aparţină, ca specie, unui gen, cum se întâmplă şi cu îngerii. Or, tot ceea ce ţine, în calitate de specie, de un gen pare să fie compus din materie şi formă, fiindcă genul este ca o materie, iar diferenţa este ca o formă. Sufletul este deci compus din materie şi formă.
16. Apoi, o formă comună mai multor lucruri se diferenţiază în acestea prin diviziunea materiei. Or, natura intelectuală este o formă care este comună nu doar sufletelor, ci şi îngerilor. Prin urmare, nu doar în cele însufleţite, ci şi în îngeri trebuie să existe o materie prin a cărei diviziune forma respectivă să se împartă la mai mulţi.
17. Apoi, orice lucru care se mişcă are materie. Or, sufletul se mişcă, deoarece în felul acesta Augustin ajunge să arate că *sufletul nu este de natură divină, fiindcă este supus schimbării™.* Sufletul este deci compus din materie şi formă.
Or, dimpotrivă,
Orice lucru care este compus din materie şi formă are o formă. Aşadar, dacă sufletul este compus din materie şi formă, atunci sufletul are o formă. Dar sufletul este formă, deci forma are o formă, ceea ce pare imposibil, fiindcă ar însemna să se meargă astfel la nesfârşit.
[158] Cf. Aristotel, *De generatione et corruptione* I 323b 31-33.
[159] Cf. Augustin, *De Genesi ad litteram libri duodecim* VII c. 2 [3] ca şi c. 6 [9], precum şi *De libero arbitrio* II, 20; *De Civitate Dei* XII, 8; *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 83 c. 54.

Răspund.
Trebuie spus că, în privinţa acestei întrebări, opiniile sunt împărţite. Unii[160] spun că *sufletul, ca şi orice altă substanţă în afara lui Dumnezeu, este compus din materie şi formă.* Iar Avicebron, autorul cărţii *Izvorul vieţii*[lbX], se arată a fi primul susţinător al acestei poziţii. Argumentul său, pomenit printre obiecţii[162], este că *oriunde se găsesc proprietăţile materiei trebuie să fie şi materie. De aceea, cum în suflet se găsesc proprietăţile materiei, cum sunt aceea de a recepta, de a fi subiect, de a fi în potentă şi altele de acest fel, el crede că e necesar ca în suflet să fie şi materie.*
Argumentul e însă superficial, iar poziţia, imposibil de

susţinut. Slăbiciunea ei se vede din aceea că faptul de a recepta, de a fi subiect şi celelalte de acest fel nu trebuie luate în acelaşi sens în suflet şi în materia primă. Căci materia primă receptează ceva prin transformare şi mişcare şi, cum orice transformare şi mişcare pot fi reduse la mişcarea după loc, ca la cea dintâi şi cea mai universală dintre mişcări, cum se arată în *Fizica* VIII[163], rămâne ca materia să se găsească doar în acele lucruri care au putinţa de a ocupa un loc. Or, numai lucrurile corporale pot fi cuprinse într-un loc. De

[160] Cf. Dominicus Gundissalinus, *De processione mundi.* Dintre latini, acesta pare să fi fost primul care a împărtăşit poziţia lui Avicebron. Tot aici îi putem enumera — cu excepţia lui Ioannes de Rupella — pe aproape toţi magistrii franciscani, precum Rolandus de Cremona, Petrus de Tarantasia, Ricardus Fishacre, Robertus Kilwarby, Gerardus de Abbatisuilla; cf. şi Bonaventura, *Commentarium in Quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* II d. 17 a. 1 q. 2 resp.

[161] Cf. Avicebron, *Fons vitae* I c. 5, c. 17; II c. 24; III c. 18; IV c. l,c. 5;Vc. 12.

[162] E vorba de a şasea obiecţie din întrebarea de faţă.

[163] Cf. Aristotel, *Fizica* VIII 260a 27-261a 27; ca şi 265b 16-266a 5. Cf. şi Toma d'Aquino, *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis* VIII lect. 14.

aceea, conform cu cele spuse de filozofi despre materie, aceasta nu se găseşte decât în lucrurile corporale (doar dacă nu cumva cineva a vrut să ia numele de materie într-un sens diferit). Sufletul însă nu receptează ceva prin mişcare şi transformare, ci, dimpotrivă, despărţit de mişcare şi de lucrurile care se mişcă, după cum se spune în *Fizica* III[164], şi anume că *în linişte ajunge sufletul cunoscător şi chibzuit.* De aceea, Filozoful spune şi în *Despre suflet* III[165] că *a înţelege înseamnă a suporta ceva, dar într-un mod diferit de pasivitatea lucrurilor corporale.* Iar, dacă cineva ar vrea să tragă concluzia că *sufletul este compus din materie pentru că receptează sau suportă ceva,* e limpede că se înşală, din cauza echivocităţii acestor cuvinte. E evident, aşadar, că argumentul de care am amintit e superficial.

Iar faptul că o asemenea poziţie nu poate fi susţinută se poate arăta în mai multe feluri. In primul rând, pentru că o formă care se uneşte cu materia alcătuieşte o specie. în consecinţă, dacă sufletul ar fi compus din materie şi formă, din chiar această unire a formei cu materia sufletului ar lua naştere în natură o anumită specie. Or, un lucru care are o specie prin sine însuşi nu se va uni cu un altul pentru a alcătui o specie, decât dacă unul dintre ele este coruptibil într-un anume fel, aşa cum se întâmplă cu elementele, când se unesc pentru a alcătui specia amestecului[166]. Aşadar, sufletul nu s-ar uni cu corpul pentru a alcătui specia omenească, ci toată specia omenească ar sta numai în suflet, ceea ce e limpede că nu e adevărat, fiindcă, în cazul în care corpul nu ar ţine de specia omenească, el s-ar uni cu sufletul în mod accidental. Pe de altă parte, dacă se acceptă cele de mai sus, nu înseamnă că mâna nu este compusă din materie şi formă,

[164] Cf. Aristotel, *Fizica* VII 247b 23-24.

[165] Cf. *idem, Despre suflet* III 429a 29- b7.

[166] Unirea elementelor în amestec nu se poate face decât pe seama

unei coruperi relative a fiecăruia dintre ele, prin care îşi pierd o serie din calităţi pentru a dobândi unele noi, comune întregului amestec.

întrucât nu posedă o specie întreagă, ci este doar o parte a speciei. Căci e limpede că materia mâinii nu este adusă la perfecţiune separat de forma sa, ci că o singură formă este cea care aduce la perfecţiune, în acelaşi timp, materia întregului corp şi a tuturor părţilor sale, ceea ce nu s-ar putea spune despre suflet, dacă ar fi compus din materie şi formă, într-adevăr, în ordinea naturală, ar trebui ca mai întâi materia sufletului să fie adusă la perfecţiune de forma sa, şi abia pe urmă şi corpul de către suflet. Dacă nu cumva cineva ar spune că *materia sufletului este o parte a materiei corporale,* ceea ce ar fi cu totul absurd.

Prima poziţie se arată, apoi, imposibil de susţinut din cauză că, în orice lucru compus din materie şi formă, materia este ceva ce primeşte fiinţă, fără a fi însă principiul prin care lucrul are fiinţă. Căci o asemenea calitate este proprie formei. Prin urmare, dacă sufletul ar fi compus din materie şi formă, ar fi imposibil ca sufletul în întregul său să fie principiul formal de existenţă al corpului. Aşadar, nu sufletul, ci numai ceva din suflet ar fi forma corpului. Insă oricare ar fi lucrul care ar fi forma acestui corp, acela va fi sufletul corpului. Sufletul nu va fi deci acela despre care se susţinea că este compus din materie şi formă, ci numai forma aceluia.

Această poziţie se dovedeşte imposibilă şi din alt motiv, într-adevăr, dacă sufletul ar fi compus din materie şi formă, iar corpul tot aşa, fiecare dintre ele va avea în sine propria unitate, şi astfel va fi nevoie să admitem un al treilea element prin care sufletul să fie legat de corp. Şi, de fapt, unii, care urmează părerea mai sus amintită, sunt de acord cu aceasta[167]. Căci, spun ei, *sufletul este unit cu corpul prin intermediul luminii. Astfel, sufletul vegetativ este unit cu corpul prin intermediul luminii cerului sideral, sufletul sensibil prin intermediul luminii cerului cristalin, iar sufletul raţional prin intermediul luminii din empireu.* Dar toate acestea

Cf. si întrebarea a noua.

sunt în întregime rodul închipuirii, iar sufletul trebuie să fie unit cu corpul fără nici un intermediar, aşa cum sunt unite actul cu potenţa, după cum se arată cu claritate în *Metafizica* VIII[168]. De unde se vede că sufletul nu poate fi compus din materie şi formă. Aceasta nu exclude totuşi posibilitatea ca în suflet să existe act şi potentă, fiindcă actul şi potenţa nu se află doar în lucrurile care se mişcă, ci şi în cele neschimbătoare. Şi, de vreme ce în lucrurile imobile nu există materie, actul şi potenţa au un înţeles mai larg, cum spune Filozoful în *Metafizica* VIII[169].

Pentru a vedea însă felul în care actul şi potenţa se află în suflet, trebuie pornit spre cele imateriale de la cele materiale. Căci în substanţele compuse din materie şi formă se găsesc trei principii, şi anume materia, forma şi însuşi actul de a fi, al cărui principiu este totuşi forma, deoarece materia participă la actul de a fi datorită faptului că primeşte

o formă. Actul de a fi se conformează, aşadar, formei[170]. Totuşi, forma nu-şi este propriul act de a fi, chiar dacă este principiul acestuia. Şi, chiar dacă materia nu ajunge la fiinţă decât datorită formei, totuşi forma, în calitatea ei de formă, nu are nevoie de materie spre a fi (de vreme ce actul de a fi se conformează numai formei), ci are nevoie de materie în măsura în care este un fel anumit de formă, şi anume cea care nu este subzistentă în sine. Deci nimic nu se opune exis-

[168] Cf. Aristotel, *Metafizica* VIII 1045b 17-22; cf. şi Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis Metaphysica* VIII 16.

[169] Cf. Aristotel, *op.cit.,* VIII 1044b 27-29.

[170] Pentru lucrurile compuse din materie şi formă, « înfiinţarea » are loc odată cu şi pe seama compunerii materiei cu forma. E sensul în care se afirmă că *esse sequiiur formam* „actul de a fi se conformează formei"; cf. şi întrebarea a paisprezecea. Doar în acest sens putem vorbi despre prioritatea formei faţă de fiinţă. De aceea, am preferat să traducem pe *consequitur,* redat în mod uzual prin „urmează, se supune", prin „se con-formează" pentru a indica modul în care e înţeleasă subordonarea faptului de a fi faţă de formă.

tentei unei forme separate de materie, care să aibă fiinţă, şi nici ca într-o asemenea formă să fie fiinţă, de vreme ce însăşi esenţa formei este în raport cu faptul de a fi precum o potentă faţă de actul care îi este propriu. Şi astfel, în formele care subzistă în sine se întâlnesc şi potenţa, şi actul, întrucât chiar faptul de a fi este actul formei subzistente (formă care nu-şi este propriul act de a fi). Pe de altă parte, dacă există vreun lucru care să-şi fie propriul act de a fi, ceea ce se întâmplă numai în cazul lui Dumnezeu, atunci acolo nu există potentă şi act, ci numai act. Din acest motiv, Boethius spune în cartea *De hebdomadibus*[171] că *în celelalte lucruri, care vin după Dumnezeu, „a fi" este diferit de „ceea ce este";* sau, cum spun unii, „ *ceea ce este" şi „principiulprin care este".* Căci însuşi actul de a fi este cel prin care ceva există, aşa cum actul de a alerga este cel prin care cineva aleargă. Aşadar, de vreme ce sufletul este o formă care subzistă în sine, în el poate exista compunere de act şi potentă, adică de „a fi" şi de „ceea ce este", dar nu şi compunere de materie şi formă.

1. La primul deci, trebuie spus că Boethius vorbeşte acolo *despre o formă care este cu totul simplă, adică despre esenţa divină, care, de vreme ce nu este nimic în potentă, ci este numai act pur, nu poate fi în nici un fel subiect.* Celelalte forme simple însă, chiar dacă sunt subzistente, ca îngerii şi sufletul, pot totuşi să fie subiecte, întrucât ele au ceva în potentă, şi astfel ajung să poată recepta ceva.

2. La al doilea, trebuie spus că faptul de a fi este actul suprem la care iau parte toate lucrurile, dar care, la rândul său, nu participă la nimic. De aceea, dacă există ceva care să fie chiar actul subzistent de a fi, aşa cum spunem că este Dumnezeu, vom spune că acesta nu participă la nimic. Nu

[171] Cf. Boethius, *De hebdomadibus;* cf. şi Toma d'Aquino, *De ente et essentia* c. 4.

acelaşi lucru se întâmplă însă cu celelalte forme subzistente, care trebuie să participe la actul de a fi precum potenţa la act.

Astfel, de vreme ce sunt într-un oarecare fel în potentă, ele pot să participe şi la altceva.
3. La al treilea, trebuie spus nu numai că o formă se raportează la faptul de a fi precum potenţa la act, dar nimic nu împiedică o formă să se raporteze chiar la o altă formă precum potenţa la act, aşa cum se raportează transparenţa la lumină sau umezeala la căldură. De aceea, dacă forma transparenţei ar fi una separată şi subzistentă prin sine însăşi, ea ar fi capabilă să primească nu numai fiinţă, ci şi lumină. Şi tot astfel, nimic nu se opune ca formele subzistente, adică îngerii şi sufletele, să fie capabile să primească nu numai fiinţă, ci şi alte perfecţiuni. Totuşi, cu cât aceste forme subzistente vor fi mai înalte în perfecţiune, cu atât vor participa la mai puţine forme pentru a dobândi perfecţiunea, de vreme ce au mai multă perfecţiune în esenţa naturii lor.
4. La al patrulea, trebuie spus că, deşi sufletele omeneşti sunt doar forme, totuşi ele sunt forme individuate în corpuri şi sunt multiplicate ca număr în urma multiplicării corpurilor. De aceea, nimic nu le împiedică să aibă unele accidente care să decurgă din faptul că sunt individuate, fără ca acestea să aparţină însă întregii specii omeneşti.
5. La al cincilea, trebuie spus că pasivitatea sufletului, care i se atribuie intelectului posibil, nu este de acelaşi gen cu pasivitatea materiei. într-adevăr, cele două sunt numite la fel doar în mod echivoc, după cum arată Filozoful în *Despre suflet* III[172], căci intelectul posibil suportă o acţiune prin faptul că receptează ceva în chip imaterial. Şi, tot aşa, acţiunea intelectului agent nu este de acelaşi fel cu acţiunea formelor naturale, deoarece acţiunea intelectului agent constă în abstragerea formelor din materie, pe când acţiunea agenţilor din natură constă în întipărirea formelor în ma-

[172] Cf. Aristotel, *Despre suflet* III 429a 29-b 4; cf. şi II 417b 2, ca şi Toma d'Aquino, *Sentencia libri De anima* II 11.

terie. De aceea, existenţa unor astfel de acţiuni şi de pasivităţi în suflet nu presupune ca sufletul să fie compus din materie şi formă.
6. La al şaselea, trebuie spus că faptul de a recepta ceva, de a fi subiect şi altele de acest fel sunt proprietăţi ce îi aparţin sufletului într-un alt fel decât materiei prime. De aici, rezultă că proprietăţile materiei se găsesc în suflet.
7. La al şaptelea, trebuie spus că, deşi focul infernului, de pe urma căruia sufletul pătimeşte, este material şi corporal, totuşi sufletul nu suferă din cauza lui în chip material, adică în felul corpurilor materiale, ci are parte de o suferinţă spirituală, întrucât acest foc este instrumentul dreptei judecăţi divine[173].
8. La al optulea, trebuie spus că acţiunea celui care produce un lucru se mărgineşte la compusul din materie şi formă, fiindcă agentul natural nu produce decât din materie, în vreme ce acţiunea celui care creează nu se face pornind de la materie şi, din acest motiv, ea nu se mărgineşte la compusul din materie şi formă.
9. La al nouălea, trebuie spus că, pentru a constitui o

unitate şi un existent, formele subzistente nu au nevoie de o cauză formală, fiindcă ele însele sunt forme (deşi au totuşi o cauză exterioară care le aduce în act şi care le dă fiinţă).
10. La al zecelea, trebuie spus că, prin mişcare, agentul aduce ceva din potentă în act. Fără mişcare însă, un agent nu aduce nimic din potentă în act, ci face să existe în act ceea ce, conform naturii sale, este în potentă pentru actul de a fi. Iar creatorul este un astfel de agent.
11. La al unsprezecelea, trebuie spus că *intelectul posibil* este numit de unii *intelect „hyletic", adică intelect material, nu fiindcă ar fi o formă materială, ci pentru că are asemănare cu materia, întrucât este în potentă pentru formele inteligibile, aşa cum materia este în potentă pentru formele sensibile.*
Cf. şi întrebarea a douăzeci şi una.

12. La al doisprezecelea, trebuie spus că, deşi sufletul nu este act pur, şi nici potentă pură, nu rezultă totuşi că el ar fi compus din materie şi formă (ceea ce reiese limpede din cele spuse).
13. La al treisprezecelea, trebuie spus că sufletul nu este individuat prin materia în care se află, ci datorită dispoziţiei de a se raporta la materia în care se află. In ce fel e posibil acest lucru apare limpede din întrebările de mai înainte[174].
14. La al paisprezecelea, trebuie spus că întregul compus (nu doar sufletul senzitiv) suportă acţiunea lucrurilor sensibile, căci faptul de a simţi, care înseamnă a suporta acţiunea cuiva, nu ţine doar de suflet, ci de organul însufleţit.
15. La al cincisprezecelea, trebuie spus că sufletul nu aparţine propriu-zis unui gen, ca specie, ci ca parte a speciei omeneşti. Din acest motiv, el nu este compus din materie şi formă.
16. La al şaisprezecelea, trebuie spus că, de vreme ce este o formă spirituală şi imaterială, natura intelectuală nu aparţine mai multor fiinţe aşa cum se întâmplă cu forma unei specii (care se împarte la mai mulţi indivizi prin diviziunea materiei), ci ea este, mai degrabă, diferenţiată conform felului în care se face deosebirea dintre forme, fie că e vorba de forme deosebite ca specie, cum sunt omul şi îngerul, fie de forme deosebite numai prin număr, cum sunt sufletele diferiţilor oameni.
17. La al şaptesprezecelea, trebuie spus că sufletul şi îngerii sunt numiţi spirite ce se schimbă, întrucât se pot schimba după voie. Iar schimbarea aceasta are loc de la o operaţie la alta şi nu are nevoie de materie. Materia e necesară însă pentru schimbările ce se petrec în natură, care au loc de la o formă la alta sau de la un loc la altul.
[174] Cf. Toma d'Aquino, *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis* 2 şi 8, dar şi răspunsurile la obiecţiile 12, 15 şi 19 de la a treia întrebare.

întrebarea a şaptea}

în al şaptelea rând, se pune întrebarea dacă îngerul şi sufletul se deosebesc ca specie.
Şi se pare că nu.

1. într-adevăr, lucrurile a căror operaţie proprie şi naturală este identică sunt de aceeaşi specie, fiindcă natura unui lucru este cunoscută prin operaţia acestuia. Iar operaţia proprie şi naturală a sufletelor şi a îngerilor este identică şi constă în înţelegere. Deci sufletul şi îngerul sunt de aceeaşi specie.
2. Dar spunea cineva că înţelegerea sufletului este discursivă, pe când cea a îngerului e nediscursivă şi că astfel operaţia sufletului şi a îngerului nu vor mai fi identice ca specie.
Or, dimpotrivă, aceeaşi facultate sufletească nu poate fi sursa unor operaţii diferite ca specie. Or, prin aceeaşi facultate, care este intelectul posibil, înţelegem unele lucruri în mod nediscursiv, cum ar fi primele principii, pe când altele, cum ar fi concluziile, le înţelegem în mod discursiv. In consecinţă, înţelegerea discursivă şi cea nediscursivă nu conduc la specii diferite.
3. Apoi, înţelegerea discursivă pare să se deosebească de cea nediscursivă ca mişcarea de repaus[176], căci discursul este mişcarea intelectului de la ceva la altceva. Or, mişcarea şi

[175] Subiectul întrebării a şaptea este tratat şi în alte texte tomiste: *Scriptura super Sententiis Magistri Petri Lombardi* II dist. 3 q. 1 a. 6; *Summa contra Gentiles* II c. 94; *Summa theologica* I q. 75 a. 7.

[176] *Quies,* pe care l-am tradus aici prin *repaus,* înseamnă şi *linişte.* Lipsa discursului este, în primul rând, tăcere. Dar, cum aici apare în opoziţie cu mişcarea intelectuală, am preferat prima variantă.

repausul nu se deosebesc ca specie, *pentru că mişcarea se reduce la genul căruia îi aparţine sfârşitul mişcării,* cum spune Comentatorul în *Fizica* III[177]. De aceea, şi Filozoful spune acolo[178] că *există tot atâtea specii de mişcare câte specii de existente, adică tot atâtea câte sunt speciile în care mişcarea ajunge la sfârşit.* Prin urmare, înţelegerea discursivă şi cea nediscursivă nu se deosebesc după specie.
4. Apoi, aşa cum îngerii înţeleg lucrurile în Cuvânt, tot aşa şi sufletele celor fericiţi. Or, cunoaşterea în Cuvânt este nediscursivă. De aceea, Augustin spune în *Despre Treime* XV[179] că *în patria cerească nu vor fi gânduri schimbătoare.* Sufletul nu se deosebeşte, aşadar, de înger prin faptul că înţelegerea este discursivă sau nu.
5. Apoi, aşa cum susţin mulţi, îngerii nu aparţin toţi aceleiaşi specii, şi totuşi toţi îngerii înţeleg în mod nediscursiv. Deci nu modalitatea discursivă sau nediscursivă a înţelegerii este cauza diferenţei de specie dintre substanţele intelectuale.
6. Dar mai spunea cineva că, până şi printre îngeri, unii înţeleg într-un mod mai perfect decât alţii.
Or, dimpotrivă, diferenţa făcută prin mai mult sau mai puţin nu duce la o deosebire de specie[180], iar o înţelegere mai perfectă nu se deosebeşte de o înţelegere mai puţin perfectă decât prin mai mult şi mai puţin. îngerii nu se deosebesc, aşadar, ca specie din cauză că unii dintre ei înţeleg mai perfect decât alţii.
7. Apoi, toate sufletele omeneşti sunt de aceeaşi specie, deşi nu înţeleg toate la fel de bine. Intre substanţele intelectuale, nu există deci o diferenţă de specie datorată faptului că înţelegerea lor este mai mult sau mai puţin perfectă.

[177] Cf. Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis Physica* III 4.

[178] Cf. Aristotel, *Fizica* III 201a 8-9.

[179] Cf. Augustin, *De Trinitate* XV 16.

[180] Diferenţa de grad nu schimbă specia. De exemplu, o culoare nu se schimbă datorită variaţiei de intensitate.

8. Apoi, se spune că sufletul omenesc înţelege discursiv pentru că înţelege cauza prin efect, şi invers. Dar acelaşi lucru se întâlneşte la îngeri, căci în *Cartea despre cauze*[181] se spune că *o Inteligenţă înţelege realitatea de deasupra ei pentru că este cauzată de aceasta şi înţelege realitatea de sub ea pentru că îi este cauză.* Prin urmare, îngerul nu se deosebeşte de suflet prin faptul că înţelege discursiv sau nediscursiv.
9. Apoi, lucrurile aduse la perfecţiune prin aceleaşi perfecţiuni par să fie identice ca specie, deoarece un act propriu unui lucru ia naştere dintr-o potentă care îi este proprie acestuia. Or, îngerul şi sufletul sunt aduse la perfecţiune prin aceleaşi perfecţiuni, şi anume prin har, slavă şi iubire şi sunt deci de aceeaşi specie.
10. Apoi, lucrurile care au acelaşi scop[182] par să fie de aceeaşi specie, pentru că orice lucru este orientat către un scop prin forma sa, care e principiul speciei. Or, scopul îngerilor şi al sufletelor este acelaşi, şi anume fericirea veşnică, aşa cum se vede din cuvântul *Evangheliei după Matei* XXII[183], după care/w *învierii vor fi precum îngerii din cer.* Iar Grigore spune că *sufletele vorfipuse în rând cu îngerii*[XM]. Deci îngerul şi sufletul sunt de aceeaşi specie.
11. Apoi, dacă îngerul şi sufletul se deosebesc ca specie, trebuie ca îngerul să fie superior sufletului în ordinea naturii. Astfel, el va fi un intermediar între suflet şi Dumnezeu. *Dar nimic nu stă la mijloc între Dumnezeu şi mintea noastră,*
[181] Cf. *Liber De causis* VII (VIII) prop. 72. Acest tratat foarte răspândit şi comentat în Evul Mediu tardiv are ca sursă *Elementele de teologie* ale lui Produs. Traducerea în latină i se datorează lui Gerardus din Cremona, probabil în colaborare cu Dominicus Gundissalinus.
[182] Latinescul *finis,* cu sensul totodată de limită care configurează şi dă fiinţă.
[183] Cf. *Evanghelia după Matei* 22, 30.
[184] Cf. Grigore cel Mare, *XL Homiliarum in Euanghelia libri duo* II 34.

după cum spune Augustin[185]. Deci îngerul şi sufletul nu se deosebesc ca specie.
12. Apoi, amprenta aceleiaşi figuri în lucruri diferite nu produce specii diferite. Aşa cum figura lui Hercule în aur şi cea în argint sunt de aceeaşi specie. Or, chipul lui Dumnezeu se află atât în sufletul omului, cât şi în înger. Prin urmare, îngerul şi sufletul nu se deosebesc ca specie.
13. Apoi, lucrurile care au aceeaşi definiţie sunt de aceeaşi specie. Iar definiţia îngerului i se potriveşte sufletului, fiindcă, spune Damaschinul[186], *îngerul este o substanţă necorporală, mereu în mişcare, cu voinţă liberă, slujitor al lui Dumnezeu, capabil prin har, nu prin natură, să nu-şi mai schimbe firea. Or,* toate acestea i se potrivesc şi sufletului omenesc. Deci sufletul şi îngerul sunt de aceeaşi specie.
14. Apoi, lucrurile care corespund în privinţa ultimei diferenţe sunt de aceeaşi specie, fiindcă diferenţa ultimă este aceea care constituie specia. Or, îngerul şi sufletul corespund în ce priveşte ultima diferenţă, datorită modului in-

telectual de a fiinţa, care trebuie să fie ultima diferenţă, de vreme ce nimic nu e mai nobil în natura sufletului sau a îngerului. De fiecare dată însă, diferenţa ultimă e cea care face într-adevăr întregul. Deci îngerul şi sufletul nu se deosebesc după specie.

15. Apoi, lucrurile care nu alcătuiesc o specie nu pot să se deosebească după specie, iar sufletul nu ţine de o specie, ci este, mai degrabă, parte a unei specii. Aşadar, nu poate să se deosebească după specie de înger.

16. Apoi, definiţia aparţine, de fapt, speciei. Se pare astfel că lucrurile care nu pot fi definite nu intră într-o specie. Or, îngerul şi sufletul nu pot fi definite, de vreme ce nu sunt compuse din materie şi formă, cum s-a arătat mai sus[187],

[185] Cf. Augustin, *De utilitate credendi liber* XV 33; *De Trinitate* XVI.

[186] Cf. Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa* I 2 [c. 3].

[187] Cf. întrebarea a şasea.

pentru că, în orice definiţie, ceva este ca materia şi ceva este ca forma, după cum arată Filozoful în *Metafizica* VII[188], unde se spune că, *dacă speciile lucrurilor ar fi fără materie, aşa cum susţinuse Platon, atunci ele nu ar maiputeafi definite.* Prin urmare, nu se poate spune că îngerul şi sufletul se deosebesc în calitate de specii diferite.

17. Apoi, orice specie e alcătuită din gen şi diferenţă. Or, genul şi diferenţa îşi au originea în lucruri diferite, aşa cum genul omului, care este « vieţuitor », îşi are originea în natura senzitivă, în vreme ce diferenţa sa, care este « raţional », îşi are originea în natura intelectuală. Nici în înger, nici în suflet nu există însă naturi diferite între ele, în care genul şi diferenţa să-şi aibă originea. într-adevăr, esenţa lor este o formă simplă, iar actul lor de a fi nu poate fi nici gen, nici diferenţă, deoarece Filozoful arată în *Metafizica* III[189] că *existentul nu este gen, şi nici diferenţă.* Deci îngerul şi sufletul nu au gen şi diferenţă, şi astfel nu pot să se deosebească după specie.

18. Apoi, orice lucruri care se deosebesc după specie se deosebesc prin diferenţe contrare. Or, în substanţele imateriale nu există contrarietate, deoarece contrarietatea este principiul coruperii. Deci îngerul şi sufletul nu se deosebesc după specie.

19. Apoi, se pare că îngerul se deosebeşte de suflet în primul rând datorită faptului că, în vreme ce sufletul este unit cu corpul, îngerul e lipsit de corp. De aici, nu rezultă însă că sufletul se deosebeşte ca specie de înger, căci corpul este ca o materie faţă de suflet. Or, nu materia dă specia unei anumite forme, ci mai degrabă invers. Nu se poate, aşadar, ca îngerul să se deosebească după specie de suflet.

[188] Cf. Aristotel, *Metafizica* VII 1043b 23-32 cu comentariul lui Toma, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* VII 4 [3] 1043b 23; cf. şi VII 1039b 30-1040b 4, ca şi VIII 1045a 34-b 4.

[189] Cf. Aristotel, *Metafizica* III 998b 22-27.

Or, dimpotrivă,

Realităţile care nu se deosebesc după specie, ci doar prin număr, nu se deosebesc decât prin materie. Or, îngerul şi sufletul nu au materie, după cum s-a arătat în întrebările de mai sus. In consecinţă, dacă îngerul şi sufletul nu se deosebesc după specie, atunci nu se deosebesc nici prin număr, ceea ce e limpede că nu e adevărat. înseamnă deci că se deosebesc după specie.

Răspund.

Trebuie spus că, după unii, *sufletul omenesc şi îngerii sunt de aceeaşi specie.* Primul care a susţinut lucrul acesta pare să fi fost Origene[190], care a vrut astfel să evite erorile unor eretici din vechime[191], care, *pornind de la diferenţa dintre bine şi rău, puneau diversitatea lucrurilor pe seama deosebirii dintre aceste principii. Şi astfel, a socotit alegerea liberă ca origine a deosebirii dintre lucruri.* Căci, spunea el, *la început Dumnezeu a făcut toate creaturile raţionale egale între ele. Dintre acestea, unele, ţinându-se alături de Dumnezeu, au înaintat în bine pe măsura legăturii lor cu El, în vreme ce altele, îndepărtându-se de Dumnezeu din proprie voinţă, au căzut în rău pe măsura îndepărtării de El. Astfel, unele dintre ele s-au întrupat în corpurile cereşti, iar altele în corpurile omeneşti, în vreme ce ultimele s-au coborât până la răutatea demonilor (deşi toate au aceeaşi formă datorită principiului care le-a creat).* Pe cât se poate vedea însă din expunerea sa, Origene s-a oprit la ceea ce este bine pentru creaturile individuale, în vreme ce binele întregului a fost lăsat deoparte.

[190] Cf. Origenes, *De principiis* II 8; cf. şi III 5.

[191] E vorba de gnostici, ca Marcion (cf. şi Tertullianus, *Adversus Marcionem* I 6), Valentinus (cf. şi Irineus, *Adversus haereses* III 11, 2) şi Basilides (cf. şi Irineus, *op. cit.* I 24, 3).

ÎNTREBAREA A ŞAPTEA

103

Or, atunci când alcătuieşte părţile unui lucru, un artizan înţelept nu ţine seama numai de ceea ce este bine pentru una sau alta dintre ele, ci, mai ales, de ceea ce e bine pentru întreg. De aceea, zidarul nu face toate părţile unei case la fel de valoroase, ci într-o măsură mai mare sau mai mică, după cum se cere pentru buna aşezare a casei. Şi, la fel, nu toate părţile din corpul unui vieţuitor au limpezimea ochilor, fiindcă, astfel, vieţuitorul nu ar fi perfect. într-adevăr, în vieţuitor există deosebire între o parte şi alta, tocmai pentru ca astfel să poată fi perfect. Aşa şi Dumnezeu, în marea sa înţelepciune, nu le-a făcut pe toate egale între ele, fiindcă astfel întregul lumii nu ar fi fost perfect, lipsindu-i multe din treptele de existenţă ale lucrurilor. A întreba, aşadar, de ce Dumnezeu, în lucrarea sa, a făcut o creatură mai bună decât alta e acelaşi lucru cu a întreba de ce artizanul a hotărât să facă părţi diferite între ele în opera sa.

Lăsând, aşadar, deoparte argumentul lui Origene, sunt totuşi unii care îl imită, spunând că *toate substanţele intelectuale aparţin aceleiaşi specii,* din motive pomenite deja în obiecţii. Dar şi o asemenea poziţie pare imposibil de susţinut. Căci, dacă îngerul şi sufletul nu constituie, fiecare, un compus din materie şi formă, ci sunt doar forme, cum s-a spus în întrebarea de mai înainte, trebuie ca orice diferen-

ţă prin care un înger se deosebeşte de celălalt, sau chiar de suflet, să fie diferenţă de formă. Asta, dacă nu cumva s-ar susţine că şi îngerii sunt uniţi cu corpurile, precum sufletele, încât, datorită dispoziţiei lor de a se raporta la corpuri, să poată exista între ei deosebiri materiale, aşa cum s-a spus mai sus despre suflete. Dar acest lucru nu poate fi susţinut în general şi, chiar dacă ar fi admis, nu ar susţine această poziţie, pentru că e limpede că acele corpuri îngereşti s-ar deosebi şi ele ca specie de corpurile omeneşti cu care sunt unite sufletele. Ar trebui, aşadar, ca şi perfecţiunile unor corpuri diferite după specie să se deosebească după specie.

Abandonând, aşadar, această idee, pentru că îngerii nu sunt forme ale unor corpuri din moment ce nu sunt compuşi din

materie şi formă, nu rămâne decât ca îngerii să se deosebească unii de alţii, ca şi de sufletul omenesc, printr-o diferenţă de formă. Or, diferenţa de formă deosebeşte o specie de alta, pentru că forma este cea care dă fiinţă lucrului. Şi astfel, rezultă că îngerii sunt deosebiţi ca specie nu doar faţă de suflet, ci şi între ei.

Iar dacă cineva ar susţine că *îngerii şi sufletul sunt compuşi din materie şi formă,* opinia după care sunt de aceeaşi specie tot nu poate sta în picioare. Căci, dacă atât în îngeri, cât şi în suflet ar fi o singură materie, aşa cum materia tuturor corpurilor de sub cer este una şi aceeaşi (deosebită numai prin formă), atunci ar trebui ca diviziunea acelei materii unice şi comune să fie principiul după care îngerii s-ar deosebi de suflet şi între ei. Insă, de vreme ce ţine de felul de a fi al materiei să fie lipsită în sine de orice formă, nu se poate vorbi de o diviziune a materiei înainte de receptarea vreunei forme (care este multiplicată prin diviziunea materiei), decât sub aspectul cantităţii. De aceea, Filozoful spune în *Fizica* I[192] că, *dacă dăm deoparte cantitatea, substanţa rămâne indivizibilă.* Dar lucrurile care sunt alcătuite dintr-o materie supusă mărimii sunt corpuri, şi nu sunt doar unite cu corpurile. Aşadar, în felul acesta ar rezulta că îngerul şi sufletul sunt corpuri, ceea ce nici o minte sănătoasă nu afirmă, mai ales din moment ce s-a dovedit că înţelegerea nu poate fi actul unui corp. Iar dacă materia îngerilor şi a sufletelor nu este una singură şi comună tuturor, ci de diverse feluri, acest lucru nu se poate întâmpla decât în urma raportării la forme diferite, aşa cum se spune şi că materia corpurilor cereşti şi a celor de pe pământ nu este una comună.

[192] Cf. Aristotel, *Fizica* I 185a 32-b 5; cf. şi III 204a 8-12. Cf. Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis Physica* 115 şi Toma d'Aquino, *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi* II dist. 3 q. 1 a. 4 sol., d. 30 q. 2 a. 1 sol.; *Super Boethium De Trinitate* q. 4 a. 8 resp., unde trimite la *Fizica* I 185b 16.

Astfel, deosebirile prezente în această materie vor conduce la specii diferite.

Pare, aşadar, imposibil ca îngerii şi sufletul să fie de aceeaşi specie. Rămâne însă să vedem acum în urma cărui fapt se

deosebesc după specie. Şi, ca să ajungem la cunoaşterea substanţelor intelectuale, trebuie să pornim de la cercetarea substanţelor materiale. Or, în substanţele materiale, diferitele trepte de perfecţiune a naturii sunt cauza unor specii diferite. Ceea ce e uşor de înţeles, dacă se ţine seama de înseşi genurile substanţelor materiale. Căci, pe de o parte, e limpede că un corp amestecat depăşeşte ca ordin de perfecţiune elementele sale, plantele, pe de altă parte, depăşesc şi ele corpurile minerale, iar vieţuitoarele plantele. In fiecare gen, se găseşte o diversitate de specii, potrivit gradului de perfecţiune naturală. Iar, dintre elemente, pământul este cel mai de jos, în vreme ce focul e cel mai nobil. Tot astfel, apoi, la minerale se poate vedea că natura înaintează pas cu pas prin diferite specii până la specia aurului, iar la plante, până la specia arborilor desăvârşiţi, pe când la vieţuitoare, ea înaintează până la specia omului (chiar dacă unele vieţuitoare sunt totuşi foarte apropiate de plante, ca cele care nu se pot mişca şi au doar simţ tactil). Şi, tot aşa, dintre plante, unele sunt apropiate de lucrurile neînsufleţite, cum se vede din cartea Filozofului *Despre plante*[193]. De aceea, Filozoful mai spune în *Metafizica* VIII[194] că *speciile lucrurilor naturale sunt ca speciile numerelor, la care orice unitate adăugată sau scoasă schimbă specia.*

[193] Cf. Ps.-Aristotel, *De plantis* I 816a 39-40, 817b 24. E vorba de fapt de tratatul *De plantis* al lui Nicolaus Damascenus, care i-a fost atribuit lui Aristotel. Toma, pe de altă parte, după ce citeşte în 1268 comentariul lui Alexandru din Afrodisia la *De sensu,* atribuie textul lui Teofrast.

[194] Cf. Aristotel, *Metafizica* VIII 1045b 7-22,1043b 33-1044a 2. Cf. si Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis Metapbysica* VIII 16.

în acest fel, o treaptă diferită de perfecţiune a naturii e cauza diferenţei de specie şi la substanţele imateriale. In cazul acestora însă, lucrul în raport cu care se face deosebirea este altul decât la cele materiale, căci, oriunde este o deosebire de grad, trebuie ca treptele să fie ordonate în raport cu un anumit principiu. La substanţele materiale, există, aşadar, diverse trepte care se deosebesc între ele ca specie în raport cu un prim principiu, care este materia. De aceea, primele specii sunt mai puţin perfecte, în vreme ce următoarele sunt mai înalte în perfecţiune şi sunt adăugate la cele dintâi, aşa cum corpurile amestecate au o specie mai înaltă în perfecţiune decât speciile elementelor, întrucât cuprind în sine tot ceea ce au elementele şi încă ceva în plus. In acest fel, raportul dintre plante şi corpurile minerale e asemănător cu cel dintre vieţuitoare şi plante.

La substanţele imateriale, în schimb, ordinea treptelor diferitelor specii nu se face în raport cu materia, care le lipseşte, ci în raport cu primul agent, care trebuie să fie absolut perfect. Din acest motiv, prima dintre specii este mai înaltă în perfecţiune decât a doua, întrucât este mai asemănătoare cu primul agent; iar cea de-a doua se îndepărtează de perfecţiunea primeia şi aşa mai departe, până la ultima dintre ele. Iar perfecţiunea supremă a primului agent constă în faptul

că are într-o unitate simplă toate felurile de bunătate şi perfecţiune[195]. Aşadar, cu cât o substanţă imaterială este mai apropiată de primul agent, cu atât mai mult are ea bunătatea

[195] La fel cum materia — care e principiul în funcţie de care se realizează ierarhia lucrurilor sensibile — este simplă, deoarece e lipsită de orice determinare, cauza primă e simplă la rândul ei, deşi conţine toate perfecţiunile şi determinările. Avem, aşadar, două serii de realităţi, care pornesc de la principii simple, dintre care una este ascendentă, iar alta descendentă. Prin urmare, îndepărtarea de simplitatea materiei prin adăugare de forme este o sporire ontologică, în vreme ce îndepărtarea, tot prin adăugare de forme, de cauza primă este o diminuare ontologică.

cuprinsă într-o natură simplă şi cu atât mai puţin are nevoie de forme care să i se ataşeze spre a o întregi. De fapt, aceste substanţe sunt produse treptat până la sufletul omenesc, care se găseşte pe ultima treaptă între substanţele spirituale, aşa cum este materia primă în genul lucrurilor sensibile. De aceea, sufletul nu are în natura sa perfecţiunile inteligibile, ci este în potentă pentru inteligibile, aşa cum si materia primă este în potentă pentru formele sensibile. în consecinţă, pentru a-şi putea exercita operaţia proprie, sufletul trebuie să cuprindă în act formele inteligibile, pe care şi le procură prin facultăţile senzitive de la lucrurile exterioare. Şi, de vreme ce operaţia simţului se face printr-un organ corporal, sufletul ajunge să se unească cu corpul prin chiar condiţia naturii sale, şi astfel, nefiind în sine o specie deplină, va fi doar o parte a speciei omeneşti.

1. La primul deci, trebuie spus că actul de înţelegere al îngerului şi cel al sufletului nu sunt de aceeaşi specie. Căci e limpede că, dacă formele, care sunt principiile operaţiilor, se deosebesc după specie, e necesar ca şi operaţiile lor să se deosebească după specie, aşa cum actul de a încălzi şi cel de a răci se deosebesc prin diferenţa dintre căldură şi frig. Or, *speciile* inteligibile, prin care sufletele ajung să înţeleagă, sunt abstrase din imagini, şi astfel ele nu sunt de acelaşi fel cu *speciile* inteligibile prin care înţeleg îngerii (care sunt înnăscute, căci în *Cartea despre Cauze*[196] se spune *că. fiecare Inteligenţă este plină de forme).* Aşadar, actul de înţelegere al omului şi cel al îngerului nu sunt de aceeaşi specie. Din cauza acestei diferenţe, îngerul înţelege în mod nediscursiv, în vreme ce sufletul înţelege discursiv, căci sufletul e obligat să ajungă la puterile cauzelor plecând de la efectele sensibile, iar la esenţele lucrurilor, care nu sunt la îndemâna simţului, pornind de la accidentele sensibile.

Cf. *Liber De causis* IX.

2. La al doilea, trebuie spus că sufletul intelectual înţelege şi principiile, şi concluziile prin *specii* abstrase din imagini, astfel că înţelegerea nu este diferită ca specie.

3. La al treilea, trebuie spus că mişcarea se reduce la genul şi la specia cărora le aparţine sfârşitul mişcării, întrucât aceeaşi este forma care este numai în potentă înainte de începerea mişcării, care este între potentă şi act în timpul mişcării şi care este în act la sfârşitul mişcării. Or, înţelegerea nediscursivă a îngerului şi cea discursivă a sufletului nu sunt,

ca formă, de aceeaşi specie. De aceea, nu trebuie să existe o unitate de specie.

4. La al patrulea, trebuie spus că specia unui lucru este determinată după operaţia care are loc în el potrivit cu natura lui proprie, şi nu după operaţia în care se găseşte în urma participării la o altă natură. Aşa cum specia fierului nu este determinată în urma faptului că se înroşeşte şi este capabil să ia foc, fiindcă, astfel, s-ar putea spune că specia fierului şi a lemnului este aceeaşi, pentru că şi lemnul încins arde. Pe de altă parte, afirm că « a vedea în Cuvânt » este o operaţie care depăşeşte natura sufletului şi a îngerului şi în care amândoi se găsesc în urma participării la o natură superioară, şi anume la natura divină, în lumina slavei. De aceea, nu se poate trage concluzia că îngerii şi sufletul sunt de aceeaşi specie.

5. La al cincilea, trebuie spus că, până şi în cazul unor îngeri diferiţi, *speciile* inteligibile nu sunt de acelaşi fel. într-adevăr, cu cât substanţa intelectuală este mai înaltă şi mai apropiată de Dumnezeu, care înţelege toate lucrurile printr-un singur principiu (care este esenţa sa), cu atât formele inteligibile din ea sunt mai înalte şi mai capabile de a fi o sursă pentru cunoaşterea mai multor lucruri. In *Cartea despre Cauze*[197], se spune astfel că *Inteligenţele superioare înţeleg prin forme mai universale,* iar Dionisie spune că *îngerii*

[197] Cf. *ibidem.*

superiori au o ştiinţă mai universala^™. Din acest motiv, actul de înţelegere al unor îngeri diferiţi nu este de aceeaşi specie, deşi este nediscursiv, fiindcă ei înţeleg prin *specii* înnăscute, şi nu primite de altundeva.

6. La al şaselea, trebuie spus că « mai mult » şi « mai puţin » au două sensuri. Potrivit cu primul, materia participă la o aceeaşi formă în feluri diferite, precum lemnul la albeaţă. Aşadar, potrivit acestui sens, « mai mult» şi« mai puţin » nu schimbă specia. în celălalt sens însă, adică potrivit cu diversele trepte de perfecţiune ale formelor, specia se schimbă. Căci culorile sunt diferite ca specie datorită faptului că sunt mai mult sau mai puţin apropiate de lumină. Acesta e şi sensul în care se vorbeşte de « mai mult» şi « mai puţin » în cazul diferiţilor îngeri.

7. La al şaptelea, trebuie spus că, deşi nu toate sufletele înţeleg la fel de bine, totuşi toate înţeleg prin *specii* de acelaşi fel, adică primite de la imagini. De aceea, faptul că nu înţeleg la fel de bine reflectă deosebirea dintre facultăţile lor senzitive, din care sunt abstrase *speciile.* Iar această deosebire are drept cauză alcătuirea diferită a corpurilor. E limpede astfel că, din acest punct de vedere, « mai mult» şi « mai puţin » nu conduc la specii diferite, de vreme ce ele sunt doar rezultatul unei deosebiri materiale.

8. La al optulea, trebuie spus că a cunoaşte ceva prin altceva are două sensuri. Primul sens se referă la un lucru care e cunoscut printr-un alt lucru cunoscut, atunci când cunoaşterea fiecăruia dintre ele este distinctă (aşa cum omul cunoaşte concluzia din principii, dar le ia în considerare pe fiecare se-

parat). Al doilea sens se referă la un lucru care e cunoscut prin *specia* datorită căreia el e cunoscut (aşa cum vedem o piatră prin forma pietrei, care este în ochi[199]). Aşadar, primul

[198] Cf. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *De Coelesti hierarchia* XII 2, la care Toma se referă în *Summa contra Gentiles* II C. 98.

[199] Orice lucru e cunoscut prin intermediul formei sale, dar forma şi lucrul a cărui formă este nu sunt cunoscute distinct, ci împreună; căci lucrul însuşi se face cunoscut prin formă.

mod de cunoaştere a unui lucru prin celălalt se face prin cuvinte, al doilea însă, nu. Or, îngerii cunosc cauza prin efect şi efectul prin cauză în al doilea mod, întrucât însăşi esenţa îngerului este o oarecare imagine a cauzei sale, iar efectul său este asemănător cu el însuşi.

9. La al nouălea, trebuie spus că perfecţiunile harului se întâlnesc în suflet şi în înger prin participarea la natura divină. De aceea se spune în *Epistola lui Petru* II, l[200] că harul este cel *„prin care ni s-a făcut cel mai mare şi mai nepreţuit dar, de a fi părtaşi ai naturii divine"* etc. Şi astfel, din corespondenţa dintre aceste perfecţiuni, nu se poate trage concluzia că este vorba de aceeaşi specie.

10. La al zecelea, trebuie spus că lucrurile al căror scop apropiat şi natural este identic sunt identice ca specie. Dar fericirea eternă este un scop ultim şi care e deasupra naturii. Din acest motiv, argumentul cade.

11. La al unsprezecelea, trebuie spus că Augustin socoteşte că *nu există nici o treaptă a naturii la mijloc între mintea noastră şi Dumnezeu, nu fiindcă o natură nu ar fi mai nobilă decât alta,* ci fiindcă mintea noastră este îndreptată direct de Dumnezeu şi mântuită de el. Aşa cum am putea spune că un soldat oarecare stă de-a dreptul sub comanda regelui, nu pentru că n-ar exista şi alţi superiori ai lui care să-l slujească pe rege, ci pentru că nimeni în afară de rege nu are stăpânire absolută asupra lui.

12. La al doisprezecelea, trebuie spus că nici sufletul, nici îngerul nu sunt o imagine perfectă a lui Dumnezeu, ci numai Fiul. De aceea, nu e nevoie să fie de aceeaşi specie.

13. La al treisprezecelea, trebuie spus că definiţia amintită nu le aparţine în acelaşi fel sufletului şi îngerului. Căci îngerul este o substanţă necorporală, fiindcă nu este corp şi fiindcă nu este unită cu corpul, ceea ce nu se poate spune despre suflet.

[200] Cf. *Petru* II, 1, 4.

14. La al paisprezecelea, trebuie spus că cei care susţin că *sufletul şi îngerul aparţin unei singure specii* pun mare preţ pe acest argument, dar concluzia nu rezultă cu necesitate. Fiindcă diferenţa ultimă trebuie să fie cea mai nobilă nu doar în ce priveşte natura, ci şi în ce priveşte determinarea speciei, deoarece diferenţa ultimă este ca un act faţă de toate celelalte care o precedă. In consecinţă, nu faptul de a fi o fiinţă intelectuală este ceea ce e mai nobil în înger sau în suflet, ci faptul de a fi o fiinţă intelectuală de un fel anumit, aşa cum se vede şi în faptul de a fi sensibil (căci altminteri toa-

te vieţuitoarele lipsite de inteligenţă ar fi de aceeaşi specie).
15. La al cincisprezecelea, trebuie spus că sufletul este parte a speciei, şi totuşi este principiul care dă naştere speciei. Acesta e şi sensul în care se pune întrebarea despre specia sufletului.
16. La al şaisprezecelea, trebuie spus că, deşi numai specia este subiectul propriu-zis al definiţiei, nu este totuşi nevoie ca orice specie să poată fi definită. într-adevăr, speciile lucrurilor imateriale nu sunt cunoscute prin definiţie sau prin demonstraţie, aşa cum este cunoscut un lucru în ştiinţele speculative, ci unele sunt cunoscute prin simpla lor intuiţie. De aceea, îngerul nu poate fi propriu-zis definit, pentru că noi nu ştim ce este un înger, dar el poate fi totuşi indicat prin anumite negaţii sau indicaţii. De altfel, şi sufletul e definit doar ca formă a corpului[201].
17. La al şaptesprezecelea, trebuie spus că *genul* şi *diferenţa* pot fi luate în două sensuri. In primul rând, potrivit unui punct de vedere real şi aşa cum sunt înţelese de metafizician şi de filozoful naturii, genul şi diferenţa trebuie să se întemeieze pe naturi diferite. Din acest punct de vedere, nimic nu ne împiedică să spunem că, în substanţele

[201] Se poate deci găsi o legătură între înger şi suflet: şi unul, şi celălalt nu fac propriu-zis obiectul unei definiţii, ci sunt cunoscuţi indirect; sufletul, de pildă, prin corp, ca fiind forma acestuia.

spirituale, nu există gen şi diferenţă, ci că ele sunt numai forme şi specii simple. In al doilea rând, potrivit unui punct de vedere logic, genul şi diferenţa nu trebuie să se întemeieze pe naturi diferite, ci pe aceeaşi natură, în care distingem ceva propriu şi ceva comun. Şi astfel, nimic nu ne împiedică să admitem că există gen şi diferenţe în cazul substanţelor spirituale.
18. La al optsprezecelea, trebuie spus că, dacă vorbim despre gen şi diferenţă ca un filozof al naturii, e nevoie ca diferenţele să fie contrare, fiindcă materia (în care îşi are temeiul natura genului) e capabilă să primească forme contrare. Potrivit cu punctul de vedere logic însă, e suficient să existe orice fel de opoziţie între diferenţe; aşa cum se vede în cazul diferenţei dintre numere, unde nu există contrarietate. Şi tot aşa se întâmplă şi cu substanţele spirituale.
19. La al nouăsprezecelea, trebuie spus că, deşi nu materia conferă specia unui lucru, natura unei forme depinde totuşi de faptul că este în dispoziţia de a se raporta la materie.

întrebarea a opta

în al optulea rând, se pune întrebarea dacă sufletul raţional trebuia să se unească cu un corp de felul corpului omenesc.

Şi se pare că nu.
1. într-adevăr, sufletul raţional este cea mai subtilă dintre formele unite cu un corp, pe când pământul este cel mai imperfect dintre corpuri. Nu a fost deci potrivit ca sufletul să se unească cu un corp de pământ.
2. Dar spunea cineva că, prin faptul că este adus la un echilibru de ansamblu, acest corp de pământ este asemănător unui corp ceresc, care e cu totul lipsit de contrarii[203]. Şi astfel e înnobilat, încât sufletul raţional poate să se unească

cu el în chip potrivit.
Or, dimpotrivă, dacă noblețea corpului omenesc constă în faptul că este asemenea unui corp ceresc, rezultă că un corp ceresc este mai nobil decât unul omenesc. Or, sufletul raţional este mai nobil decât orice formă, de vreme ce prin puterea intelectului său depăşeşte toate copurile. Deci sufletul raţional ar trebui să fie unit mai degrabă cu un corp ceresc.

[202] Subiectul întrebării a opta este tratat şi în alte texte tomiste: *Scriptura super Sententiis Magistri Petri Lombardi* II dist. 1 q. 2 a. 5; *Summa contra Gentiles* II c. 90; *Summa theologica* I q. 76 a. 5; *Quaestiones disputatae De malo* q. 5 a. 5.

[203] Acelaşi argument apare în *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi* II dist. 1 q. 2 a. 5 sol.: « acel corp care ajunge la cea mai echilibrată combinaţie a părţilor sale este asemănător cerului, şi un astfel de corp trebuie să fie şi corpul omenesc ». La originea acestei doctrine stă Avicenna, *Metaphysica* IX 4.

3. Dar mai spunea cineva că un corp ceresc este adus la perfecţiune printr-o perfecţiune mai nobilă decât sufletul raţional[204].
Or, dimpotrivă, dacă perfecţiunea corpului ceresc e mai nobilă decât un suflet raţional, ar trebui ca aceasta să fie înţelegătoare, fiindcă o fiinţă înţelegătoare este mai nobilă decât oricare lucru lipsit de inteligenţă. Aşadar, dacă corpul ceresc este adus la perfecţiune de către o substanţă intelectuală, aceasta din urmă poate fi ori numai un motor al corpului ceresc, ori forma acestuia. Dacă e doar motor, atunci rezultă că un corp omenesc este perfect într-un mod mai nobil decât un corp ceresc, pentru că forma unui lucru, şi nu motorul său îi dau acestuia specia. De aceea, nimic nu se opune ca lucruri care prin natura lor sunt lipsite de noblețe să fie instrumente ale celui mai nobil agent. Dacă însă substanţa intelectuală este forma corpului ceresc, o asemenea substanţă are fie numai intelect, fie, împreună cu intelectul, şi simţire, şi alte facultăţi. Dacă are şi simţire, şi alte facultăţi, atunci, de vreme ce e necesar ca asemenea facultăţi să fie actele unor organe (de care au nevoie pentru a-şi realiza operaţiile), rezultă că şi corpul ceresc este un corp dotat cu organe, ceea ce nu se împacă însă cu simplitatea, uniformitatea şi unitatea sa. Iar dacă are numai un intelect care nu primeşte nimic de la simţuri, o asemenea substanţă nu va avea deloc nevoie să fie unită cu un corp, deoarece operaţia intelectului nu are loc prin vreun organ corporal, în consecinţă, de vreme ce unirea corpului cu sufletul nu se face în vederea corpului, ci a sufletului (fiindcă materia există în vederea formei, şi nu invers), rezultă că nici substanţa intelectuală nu este unită ca formă cu corpul ceresc.

4. Apoi, orice substanţă intelectuală creată are prin natura sa posibilitatea de a păcătui, deoarece poate să-şi întoarcă faţa

[204] E vorba fie de sufletul corpului ceresc, al cărui model este o Inteligenţă, fie chiar de o Inteligenţă; în ambele cazuri, ar fi vorba de o realitate mai nobilă decât sufletul raţional omenesc.

de la Binele suprem, care este Dumnezeu. Aşadar, dacă celelalte substanţe intelectuale sunt unite ca forme cu corpu-

rile cereşti, rezultă că ele pot să păcătuiască. Dar pedeapsa pentru păcat este moartea, adică despărţirea sufletului de corp, şi chinuirea păcătoşilor în infern. S-ar fi putut deci ca şi corpurile cereşti să moară prin despărţirea de suflete şi ca acestea din urmă să fie împinse în infern.

5. Apoi, orice substanţă intelectuală e capabilă de fericire. Dacă, prin urmare, corpurile cereşti sunt însufleţite de suflete intelectuale, atunci aceste suflete sunt capabile de fericire, şi astfel nu doar îngerii şi oamenii se bucură de fericirea eternă, ci şi nişte fiinţe de natură intermediară, cu toate că doctorii Bisericii ne învaţă despre *comunitatea sfinţilor că e alcătuită numai din oameni şi îngeri.*

6. Apoi, corpul lui Adam a fost alcătuit spre a fi pe măsura unui suflet raţional. Dar corpul nostru nu se mai aseamănă acelui corp, pentru că, înainte de păcat, corpul lui Adam era nemuritor şi lipsit de patimi, calităţi pe care corpurile noastre nu le au. Aşadar, corpurile noastre nu sunt potrivite pentru un suflet raţional.

7. Apoi, un motor foarte nobil are nevoie de instrumente cât mai bine alcătuite şi mai supuse operaţiei sale. Or, sufletul raţional este cel mai nobil dintre motoarele care sunt jos, pe pământ şi, ca atare, el are nevoie de un corp cât se poate de supus operaţiilor sale, pe când corpul nostru nu este în felul acesta. Căci carnea se împotriveşte spiritului, iar sufletul este tras ba ici, ba colo din cauza luptei sale cu poftele. Sufletul raţional nu trebuia, aşadar, să se unească cu un asemenea corp.

8. Apoi, sufletul raţional are parte din belşug de diverse sufluri în corpul pe care îl aduce la perfecţiune. De aceea, dintre toate vieţuitoarele, omul are inima cea mai caldă, ca să fie capabilă să producă sufluri, ceea ce se vede din însăşi statura dreaptă a omului, care provine din puterea căldurii şi a suflurilor sale. Cel mai potrivit ar fi fost, aşadar, ca sufletul raţional să se fi unit cu un corp alcătuit în întregime din suflu.

9. Apoi, sufletul este o substanţă incoruptibilă, pe când corpurile noastre sunt coruptibile. Deci nu e potrivit ca un suflet raţional să fie unit cu astfel de corpuri.

10. Apoi, sufletul raţional este unit cu corpul pentru a alcătui specia omenească, deşi specia omenească s-ar fi conservat mai bine dacă acest corp (cu care este unit sufletul) ar fi fost incoruptibil. Căci nu ar mai fi fost necesar ca specia să se perpetueze prin naştere, ci ar fi putut fi conservată în aceiaşi indivizi. De aceea, sufletul omenesc trebuia să fie unit cu nişte corpuri incoruptibile.

11. Apoi, ca să fie cel mai nobil dintre corpurile terestre, corpul omenesc trebuie să fie asemănător unui corp ceresc, care este cel mai nobil dintre corpuri. Dar corpul ceresc este cu totul lipsit de contrarietate. Deci, la rândul său, corpul omenesc trebuie să cuprindă în sine cât mai puţină contrarietate, deşi nu corpurile noastre cuprind cea mai puţină contrarietate cu putinţă, căci, din moment ce contrarietatea e principiul descompunerii, alte corpuri, precum cele ale pietrelor şi ale copacilor, sunt mai durabile. Prin urmare, sufletul raţional nu trebuia să fie unit cu nişte corpuri pre-

cum ale noastre.
12. Apoi, sufletul este o formă simplă. Or, unei forme simple i se potriveşte o materie simplă. Trebuia, aşadar, ca sufletul raţional să fie unit cu un corp simplu, precum focul sau aerul, ori alt corp de acest fel.
13. Apoi, sufletul omenesc pare să aibă ceva în comun cu principiile. Din acest motiv, vechii filozofi au susţinut că *sufletul are natura principiilor,* cum se arată în *Despre suflet* I[205]. Or, elementele sunt principiile corpurilor. Prin urmare, dacă sufletul nu este un element şi nici nu este alcătuit din elemente, trebuia, cel puţin, să fie unit cu un corp elementar, precum focul sau aerul, ori vreun altul dintre ele.
[205] Cf. Aristotel, *Despre suflet* I 403b 31-405b 30; cf. şi Toma d'Aquino, *Sentencia libri De anima* I 3, I 4,1 5.

14. Apoi, corpurile alcătuite din părţi asemănătoare sunt mai apropiate de simplitate decât corpurile alcătuite din părţi deosebite între ele. Aşadar, de vreme ce sufletul este o formă simplă, trebuia să fie unit mai degrabă cu un corp alcătuit din părţi asemănătoare decât cu unul alcătuit din părţi deosebite între ele.
15. Apoi, sufletul este unit cu corpul ca formă şi ca motor al acestuia. Trebuia, aşadar, ca sufletul raţional, care este cea mai nobilă dintre forme, să fie unit cu un corp foarte rapid în mişcare, deşi corpul nostru este exact opusul unui asemenea corp, de vreme ce corpurile păsărilor şi, tot aşa, corpurile multor altor vieţuitoare sunt mai rapide în mişcare decât corpurile oamenilor.
16. Apoi, Platon spune *că formele sunt date materiei în funcţie de calităţile de care materia însăşi face dovadă, numite şi dispoziţii ale materiei*[1]^. Or, cum se pare, corpul omenesc nu are o materie alcătuită pe măsura unei forme atât de nobile, din moment ce e grosolan şi coruptibil. Deci sufletul nu trebuia să fie unit cu un astfel de corp.
17. Apoi, formele inteligibile care există în sufletul omenesc sunt extrem de particulare în comparaţie cu substanţele inteligibile superioare. Astfel de forme s-ar potrivi, în schimb, operaţiei unui corp ceresc, care este cauza naşterii şi pieirii celor particulare. Deci sufletul omenesc trebuia să fie unit cu corpurile cereşti.
18. Apoi, nici un lucru nu se mişcă în mod natural atunci când se află în locul care-i e propriu, ci doar atunci când se află în afara acestuia. Or, cerul se mişcă, deşi se află în locul care-i e propriu. In consecinţă, cerul însuşi nu se mişcă
[206] Cf. Platon, *Timaios* 51 A. Cf. şi Toma d'Aquino, *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi* II d. 27 q. 1 a. 4 arg. 5; *Quaestiones disputatae De Potentia* q. 3 a. 10 ad 15. Pentru Toma, sursa imediată a acestui text este probabil Albert cel Mare, *Commentarii in II Sententiarum* d. 36 a. 7 resp. şi *Super Dionysium De divinis nominibus* c. 2 [n. 44].

în mod natural, ci trebuie că este mişcat după loc de un suflet, şi astfel are un suflet care este unit cu el.
19. Apoi, « a povesti » este actul unei substanţe care înţelege. Iar *„cerurile povestesc slava lui Dumnezeu",* după

cum se spune în *Psalmul* XVIII[207]. Prin urmare, cerurile au puterea de a înţelege, şi astfel au un suflet intelectual.

20. Apoi, sufletul este cea mai perfectă dintre forme, încât trebuia să fie unit cu un corp cât mai perfect, pe când corpul omenesc pare să fie cu totul imperfect, de vreme ce nu are nici o armă de apărare sau de atac, nici vreo carapace, nici altceva de acest fel cu care natura a înzestrat corpurile celorlalte vieţuitoare. In consecinţă, un astfel de suflet nu trebuia unit cu un corp atât de imperfect.

Or, dimpotrivă,

In *Ecleziast* XVII[208] se spune că *„Dumnezeu a creat omul din pământ şi l-a făcut după chipul său".* Iar lucrările lui Dumnezeu sunt bine întocmite, căci se spune în capitolul I al *Genezei*[209] că *„Dumnezeu a văzut toate câte le făcuse, şi erau bune foarte".* Prin urmare, a fost un lucru potrivit ca sufletul raţional, în care se află chipul lui Dumnezeu, să fie unit cu un corp de pământ.

Răspund.

Trebuie spus că, de vreme ce materia există în vederea formei, şi nu invers, e nevoie ca răspunsul la întrebarea în ce fel trebuie să fie corpul cu care se uneşte sufletul să vină de la sufletul însuşi. De aceea, în *Despre suflet* II[210], se spune

[207] Cf. *Psalmii* 19, 2.
[208] Cf. *Eclesiastul* 17, 1.
[209] Cf. *Geneza* 1,31.
[210] Cf. Aristotel, *Despre suflet* II 415b 10-15.

că *sufletul nu este doar forma şi motorul corpului, ci şi scopul său.* Or, e limpede din întrebările dezbătute mai sus[211] că este natural ca sufletul să fie unit cu corpul, deoarece, cum sufletul este cea de pe urmă substanţă în ordinea substanţelor intelectuale (aşa cum materia primă este cea de pe urmă în ordinea lucrurilor sensibile), el nu are *specii* inteligibile înnăscute, prin care să poată să-şi desfăşoare operaţia care îi este proprie (adică înţelegerea), aşa cum au substanţele intelectuale superioare. Astfel, sufletul e în potentă pentru *speciile* inteligibile, din moment ce este ca o tablă răzuită, pe care nu e scris nimic, după cum se spune în *Despre suflet* III[212]. Din acest motiv, e nevoie ca *speciile* inteligibile să fie primite în suflet de la lucrurile din afară, prin intermediul facultăţilor senzitive. Acestea însă nu pot să aibă operaţii proprii în lipsa organelor corporale. Prin urmare, sufletul omenesc trebuie să se fie unit cu corpul. Pe de altă parte, cum sufletul omenesc trebuie să se unească cu un corp pentru că are nevoie să primească formele inteligibile de la lucruri prin intermediul simţului, e necesar ca şi corpul cu care sufletul raţional este unit să fie de aşa natură, încât să poată fi cel mai potrivit pentru a înfăţişa intelectului *speciile* sensibile, din care să rezulte în intelect cele inteligibile. De aceea, corpul cu care sufletul raţional este unit trebuie să fie cât mai bine rânduit pentru simţire. Or, deşi simţurile sunt mai multe, totuşi unul dintre ele este temeiul tuturor celorlalte, şi anume pipăitul, în care stă întreaga natură senzitivă,[213] motiv

[211] Cf. întrebările întâi şi a şaptea.
[212] Cf. Aristotel, *op.cit.,* III 430a 1.

[213] Esenţa sensibilităţii este de a recepta formele individuale ale lucrurilor materiale, ceea ce nu este posibil decât pe seama unui contact material între organele corpului însufleţit şi obiectul care acţionează, prin prezenţa sa, asupra sensibilităţii. Or, pipăitul este prima şi cea mai importantă formă de contact, pe care o posedă toate vieţuitoarele şi fără de care celelalte simţuri nu ar putea exista.

pentru care se spune în *Despre suflet* II că *în primul rând datorită acestui simţ ceva este numit vieţuitor*[214]. Acest lucru explică faptul că, odată ce acest simţ este suspendat, aşa cum se întâmplă în somn, toate celelalte simţuri sunt suspendate şi ele. In plus, toate celelalte simţuri nu sunt vătămate numai de intensitatea excesivă a lucrurilor sensibile care le corespund, ca vederea de lucrurile foarte strălucitoare, ori auzul de sunetele foarte puternice, ci şi de intensitatea excesivă a lucrurilor la pipăit, de pildă de căldura sau de frigul foarte puternice[215].

Aşadar, din moment ce corpul cu care este unit sufletul raţional trebuie să fie alcătuit cât mai bine în vederea unei naturi senzitive, e necesar ca el să aibă un organ cât mai potrivit pentru simţul tactil. Din acest motiv se spune în *Despre suflet* II[216] că, *dintre toate vieţuitoarele, noi avem acest simţ cel mai sigur şi că datorită calităţii acestui simţ un anumit om poate fi mai abil decât altul în operaţiile intelectuale,* într-adevăr, vedem că oamenii cu carnea delicată (care sunt sensibili la pipăit) sunt înzestraţi şi la minte. Or, nici un organ de simţ nu trebuie să aibă în act contrariile pe care simţul respectiv le poate percepe, ci să fie în potentă pentru ele, spre a le putea recepta (deoarece cel care receptează trebuie să fie golit de ceea ce receptează), deşi lucrul acesta se petrece în mod diferit în organul de pipăit faţă de organele celorlalte simţuri. Căci organul văzului, adică pupila,

[214] Cf. Aristotel, *op.cit.,* II 413b 2-5.

[215] Vederea nu e afectată de sunete, după cum nici auzul nu e afectat de culori. In schimb, obiectele care sunt percepute de simţul tactil pot influenţa şi celelalte simţuri şi pot vătăma, prin contact, orice organ corporal. Pe de altă parte, tocmai pentru a-1 deosebi de simţurile înţelese în felul acesta, Aristotel afirmă că intelectul, care nu are organ, e neafectabil, în *Despre suflet* III 429a 15.

[216] Cf. Aristotel, *op.cit.,* II 421a 20-26; cf. şi Nemesius *De natura hominis* c. 7, ca şi Anonymi Magistri Artium *Lectura in librum De anima a quodam discipulo reportată* II 6 [q. 3].

e lipsit cu totul de alb şi de negru şi, în general, de orice alt fel de culoare, aşa cum se întâmplă şi cu auzul sau cu mirosul. Acest fapt însă nu poate avea loc în cazul pipăitului, pentru că simţul tactil poate să cunoască acele calităţi din care trebuie să fie alcătuit corpul vieţuitorului, cum sunt căldura şi frigul, umezeala şi uscăciunea. De aceea, e imposibil ca organul de pipăit să fie cu totul golit de modalitatea de existenţă a lucrurilor sensibile care îl afectează, ci trebuie să fie pus într-o stare de mijloc, spre a fi astfel în potentă pentru contrarii. Deci corpul cu care sufletul raţional este unit (din moment ce trebuie să fie cât mai potrivit pentru pipăit) trebuie să fie adus cât se poate de bine, printr-un echilibru de ansamblu, în acesta stare de mijloc. Astfel, se vede că în-

tregul proces al naturii de pe pământ se încheie cu oamenii, care sunt cele mai perfecte fiinţe, deoarece vedem cum natura înaintează treptat, de la elementele simple, pe care le amestecă, până la cel mai perfect mod de amestec, care se găseşte în corpul omenesc. Prin urmare, acesta e modul în care trebuie să fie alcătuit corpul cu care este unit sufletul raţional, aşa încât să fie cât mai echilibrat în ansamblu.
Iar dacă cineva ar vrea să cerceteze alcătuirea diferitelor părţi din corpul omenesc, el va descoperi că ele sunt astfel rânduite, încât omul să poată simţi cât mai bine. De aceea, fiindcă pentru buna stare a facultăţilor senzitive interne (de pildă, a imaginaţiei şi a memoriei, precum şi a facultăţii gândirii) e necesară o bună alcătuire a creierului, omul a fost făcut să aibă cel mai mare creier dintre toate vieţuitoarele în raport cu mărimea corpului său. Şi, pentru ca operaţia sa să fie mai liberă, omul are capul aşezat sus. Doar omul este un vieţuitor cu statura dreaptă, în vreme ce toate celelalte vieţuitoare merg îndoite. Iar pentru a avea şi a-şi păstra statura dreaptă a fost nevoie de un belşug de căldură în inimă, care dă naştere la o mulţime de sufluri, aşa încât prin belşugul de căldură şi de sufluri corpul să poată fi susţinut în poziţia dreaptă. Ca dovadă pentru aceasta e faptul că omul se gârboveşte la bătrâneţe, deoarece căldura naturală slăbeşte.

In modul acesta se poate arăta cauza alcătuirii specifice a corpului omenesc, luând în considerare fiecare dintre părţile care îi sunt proprii omului. Trebuie totuşi să se ţină seama că în lucrurile care sunt alcătuite din materie există anumite dispoziţii ale materiei înseşi, datorită cărora o anumită materie este aleasă pentru o anumită formă, în vreme ce altele, care rezultă şi ele cu necesitate din materie, nu apar din voinţa agentului. De exemplu, pentru a făuri un fierăstrău, meşterul alege fierul ca material, pentru duritatea sa şi pentru ca fierăstrăul să fie folositor la tăiat, pe când faptul că fierăstrăul poate să se tocească şi să rugineasca este urmarea necesară a naturii materiei sale. Meşterul ar alege mai degrabă o materie din care să nu rezulte acestea, dacă s-ar putea găsi, dar, fiindcă nu e de găsit, el nu va renunţa, din cauza lipsurilor care apar, să-şi facă dintr-o asemenea materie opera. La fel se întâmplă, aşadar, şi cu corpul omenesc, căci faptul că este amestecat şi alcătuit din părţi aşa încât să fie cât mai potrivit pentru operaţiile senzitive este ceva ales în acea materie de creatorul omului, pe când faptul că acest corp este coruptibil, că oboseşte şi că are alte asemenea lipsuri e urmarea necesară a naturii materiei sale. E necesar, prin urmare, ca un corp amestecat în felul acesta din contrarii să suporte asemenea lipsuri şi nu se poate obiecta că Dumnezeu ar fi putut să-l facă şi altfel pe om. Intr-adevăr, cu privire la creaţia naturii, întrebarea nu este ce a putut Dumnezeu să facă, ci ce a suportat natura pentru a exista, aşa cum spune Augustin în *Comentariul la Geneza*[217].
Trebuie totuşi ştiut că, pentru vindecarea acestor neajunsuri, Dumnezeu i-a dat omului, în momentul creaţiei, ajutorul legii primordiale, prin care corpul era supus în întregime sufletului atâta timp cât sufletul era supus lui Dum-

nezeu, aşa încât nici moartea, nici vreo altă patimă sau lipsă să nu fi fost cunoscute de om, dacă sufletul nu s-ar fi des-
[7] Cf. Augustin, *De Genesi ad litteram libri duodecim* I 2.

părţit de Dumnezeu. Dar, după ce sufletul şi-a întors prin păcat faţa de la Dumnezeu, omul a fost lipsit de acest privilegiu, iar acum este supus neajunsurilor provocate de natura materiei sale.

1. La primul deci, trebuie spus că sufletul este cea mai subtilă formă, întrucât este înţelegătoare. Totuşi, fiindcă e nevoie să fie unit cu un corp (din moment ce este cea mai de jos în genul formelor inteligibile) şi cum acest lucru se face printr-un echilibru de ansamblu al corpului (astfel încât *speciile* inteligibile să poată fi dobândite prin simţuri), corpul cu care sufletul este unit a trebuit să cuprindă într-o mai mare măsură elemente grele, adică pământ şi apă. într-adevăr, de vreme ce focul este elementul cel mai puternic în acţiune, dacă acesta nu ar fi fost întrecut în cantitate de elementele inferioare, nu s-ar fi putut naşte un amestec cât mai apropiat unei stări de mijloc, pentru că focul ar fi ars celelalte elemente. Din această cauză, în *Despre generare* II[218] Filozoful spune că *în corpurile amestecate ca materie sunt din belşug mai multă apă şi pământ.*

2. La al doilea, trebuie spus că sufletul raţional nu este unit cu un corp precum al nostru pentru că acesta ar fi asemănător cerului, ci pentru că este alcătuit dintr-un amestec echilibrat, din care se iveşte şi o oarecare asemănare cu cerul, prin depărtarea de contrarii. Totuşi, după opinia lui Avicenna[219]*, sufletul este unit cu un corp precum al nostru tocmai datorită asemănării lui cu cerul,* căci el susţinea că *lucrurile inferioare sunt cauzate de cele superioare, aşa cum, de pildă, corpurile de pe pământ ar fi cauzate de corpurile cereşti. Or, cum corpurile de pe pământ ar ajunge să se asemene cu corpurile cereşti printr-un echilibru de ansamblu, ele ar avea parte şi de o formă asemănătoare celei a corpului ceresc, despre care susţinea că e însufleţit.*
[218] Cf. Aristotel, *De generatione et corruptione* II 334b 31-335a 5.
[219] Cf. Avicenna, *Metaphysica* IX 4.

3. La al treilea, trebuie spus că în privinţa însufleţirii corpurilor cereşti sunt diverse opinii, atât printre filozofi, cât şi printre doctorii credinţei. Dintre filozofi, Anaxagora a susţinut[220] că *intelectul agent este cu totul neamestecat şi separat, iar corpurile cereşti nu sunt însufleţite. De aceea, se spune chiar că ar fi fost osândit la moarte din cauză că a spus că soarele este ca o piatră arzătoare,* cum istoriseşte Augustin în cartea *Despre Cetatea lui Dumnezeu™.* După alţi filozofi însă, *corpurile cereşti sunt însufleţite.* Dintre aceştia, unii au spus[222] că *Dumnezeu este sufletul cerului,* ceea ce a fost un motiv de idolatrie, iar cerului şi corpurilor cereşti li s-a consacrat un cult divin. După alţii însă, precum Platon[223] şi Aristotel[224], deşi *corpurile cereşti sunt însufleţite, Dumnezeu este totuşi ceva superior, cu totul separat de sufletul cerului.*
[220] Cf. Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filozofilor* II 8. Se poate ca Toma să fi cunoscut traducerea cărţii, făcută de Henricus Aristipus (cf. R.-A. Gauthier « Preface » la *Sentencia libri De*

anima — ed. Leon. t. XLVII-1 pp. 265-267). Cf. şi Aristotel, *Despre suflet* I 405a 14-17 şi *Metafizica* I 985a 18.

[221] Cf. Augustin,'De *civitate Dei* XVIII 41, dar şi VIII 2.

[222] E vorba de stoici, şi în primul rând, după Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filozofilor* VII 137, de Zenon şi de Chrysippos. După Toma (cf. *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis* a. 10 ad 10), această doctrină se regăseşte în ideea identităţii dintre cauza eficientă şi cauza finală a mişcării corpului ceresc, elaborată de Averroes (cf. *De substantia orbis* c. 1); totuşi, Toma recunoaşte că, în *Metapbysica* XI, Averroes pare să facă o distincţie între cauza eficientă (care e în legătură cu corpul) si cauza finală (care e separată de corp).

[223] Cf. Platon, *Timaios* 38 E şi 39 E-40 B; *Legile* X 898 E-899 B. Cf. şi Macrobius, *In Somnium Scipionis* I 14 n. 19; Boethius, *In Isagogen Porphyrii commenta* [ed. sec] III 4, IV 6, IV 7; Augustin, *De civitate Dei* XIII 16; Simplicius, *In Aristotelis De caelo commentaria* II 1.

[224] Cf. Aristotel, *De caelo* II 285a 29-30. Cf. şi Toma d'Aquino, *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio* II 3 n. 2. Fundamentul acestei doctrine se află în *Fizica* VIII 256a; *Metafizica* XII 1072a 20-b 1; *De anima* II414 b 17-19. Cf. şi Toma dAquino, *Summa contra Gentiles* II c. 70.

Chiar printre doctorii credinţei, Origene[225] şi cei care l-au urmat[226] au susţinut despre *corpurile cereşti că ar fi însufleţite.* Unii însă au afirmat că *ele sunt lipsite de suflet,* precum admite Ioan Damaschin[227]. Este o poziţie împărtăşită, în general, şi de teologii moderni[228], dar pe care, în *Comentariul la Geneză* şi în cartea sa *Enchiridion*[223], Augustin o lasă nedezlegată.

[225] Cf. Origenes, *De principiis* I 7.

[226] Cf. Sf. Ieronim, *Commentarius in Ecclesiasten* I 6, la care trimite Toma în *Summa theologica* I q. 70 a. 3 resp.; *Quaestiones disputatae De veritate* q. 5 a. 9 ad 14; *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis* a. 6. Teoria lui Origene despre însufleţirea corpurilor cereşti se întâlneşte şi la Evagrie Ponticul.

[227] Cf. Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa* II 6 [c. 20]. în *Summa theologica* I q. 70 a. 3 resp., Toma se referă şi la Vasile cel Mare, *Homiliae IX in Hexaemeron* III 9.

[228] E vorba de Guillelmus din Auvergne, *De universo* P. 1/2 c. 5; Alexander din Hales, *Summa fratris Alexandri* 1-2 n. 291 sol. (2); Bonaventura, *Commentaria in Quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* II d. 14 P. 1 a. 3 q. 2. Cf. şi Toma d'Aquino, *Quaestiones disputatae De potentia* q. 6 a. 6.

[229] Cf. Augustin, *De Genesi ad litteram libri duodecim* II18, *Enchiridion ad Laurentium De fide et spe et caritate* XV 58. în *Expositio super librum De causis* prop. 3, Toma face totuşi referire la Augustin, *De Trinitate* III 4 şi la *Dialogurile* IV 5 ale lui Grigore cel Mare, afirmând că, după Augustin, corpurile cereşti sunt mişcate de Dumnezeu prin intermediul Inteligenţelor sau al îngerilor; cf. şi *Summa theologica* I q. 70 a. 3. Problema caracterului însufleţit al corpurilor cereşti constituie o temă constantă de meditaţie pentru Toma, cf. *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* II d. 14 q. 1 a. 3; *Quaestiones disputatae De veritate* q. 5 a. 9 ad 14; *Summa contra Gentiles* II c. 70, III c. 23; *Quaestiones disputatae De potentia* q. 3 a. 11 ad 13; q. 6 a. 6 resp. et ad 10; *Compendium theologiae* Ic. 171; *Sentencia libri De anima* II 3; *Quaestio diputata De spiritualibus creaturis* a. 6; *Quaestiones de quolibet* XII q. 6 a. 2; *In duodecim libros Metaphysicomm Aristotelis expositio* XII 4 [4] 1071a 2, V 31 [21] 1023b 29; *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio* II 3 n. 2-7 et 13 n. 4-9; *Super librum De causis expositio* prop. 3 et 5.

Poziţia lui Toma a fost mereu aceea că există motoare intelectuale

Admiţând, aşadar, ca sigur faptul că un corp ceresc este mişcat de un intelect, fie şi separat, şi pentru a susţine astfel ambele părţi[230] datorită argumentelor lor, să spunem deci că o anumită substanţă intelectuală reprezintă, în calitate
care pun în mişcare corpurile cereşti. în ce priveşte chestiunea raportului dintre substanţa intelectuală şi corpul pe care îl pune în mişcare, există, în schimb, o evoluţie doctrinală. In primele scrieri, Toma respinge posibilitatea ca cerurile să fie însufleţite (cf. *Super Sent.* II d. 14 q. 1 d. 3c; Q. *de veritate* q. 5 a. 9 ad 14; q. 5 a. 8 ad 12). Aceeaşi poziţie se întâlneşte în Q. *de potentia* (q. 6 a. 6 c), cu argumentul că admiterea naturii pur intelectuale a motoarelor cereşti face inutilă unirea lor cu un corp. A doua etapă e mai puţin clară: în *Summa contra Gentiles* (II 70), admiţând conform doctrinei aristotelice că există un motor intelectual care imprimă cerului o mişcare circulară, Toma susţine că acesta este unit cu cerul ca o formă cu materia. O poziţie asemănătoare apare şi în textul de faţă: motorul care mişcă cerul e o substanţă intelectuală care este însă unită ca formă cu corpul ceresc. Ambiguitatea provine din faptul că această unire nu duce totuşi la însufleţirea cerului. Or, dacă, pe de o parte, e explicabil ca un principiu intelectual, a cărui operaţie nu implică în nici un fel materia, să nu aibă cum să însufleţească un corp, pe de altă parte, e greu de înţeles în ce fel şi în ce scop se mai poate el uni ca o formă cu corpul respectiv. De aceea, Toma e obligat să interpreteze implicit unitatea dintre cer şi substanţa sa intelectuală ca pe o legătură dintre un mobil şi un motor. In felul acesta, forma intelectuală a cerului poate fi lipsită de operaţii senzitive, dar poate totodată să îşi exercite prin corp operaţiile active, în calitate tocmai de cauză a mişcării corpului ceresc. Aceste ambiguităţi sunt eliminate însă de un al treilea grup de texte *{Summa theol.* I 70, 3 c; Q. *de spirit, creat.* a. 6 c), care vorbeşte explicit în cazul cerului de unirea dintre un motor şi corpul pe care îl pune în mişcare. Este o unire care se face doar *per contactum virtutis* şi care se face numai în beneficiul motorului, deoarece substanţele intelectuale care se unesc cu cerurile nu o fac decât pentru a-şi realiza propriile operaţii. Or, cum sunt lipsite de operaţii senzitive, din moment ce natura lor este pur intelectuală, activităţile lor se vor restrânge la înţelegere şi la mişcarea pe care o pot provoca în urma intuiţiei unui inteligibil *(intelligere et movere).* Iar pentru a realiza această mişcare, ele au nevoie de un corp care să fie la dispoziţia lor.

[230] Concluzia ce urmează e valabilă în ambele ipoteze, fie că e vorba de un intelect separat, fie de un suflet raţional al corpului ceresc.

de formă, perfecţiunea corpului ceresc, care are însă doar facultate intelectuală, nu şi senzitivă, cum se poate deduce din cuvintele lui Aristotel din *Despre suflet* II şi din *Metafizica* XI[231] (deşi Avicenna susţine că *sufletul cerului are, alături de intelect, şi imaginaţie*[2^2]*).* Chiar dacă are însă numai intelect, această substanţă rămâne totuşi unită în calitate de formă cu corpul, nu însă pentru a-şi realiza operaţia intelectuală, ci pentru a-şi exercita facultatea activă, prin care, în calitate de cauză, poate ajunge la asemănarea cu Dumnezeu, întrucât pune cerul în mişcare.

4. La al patrulea, trebuie spus că, deşi prin natura lor toate substanţele intelectuale create pot păcătui totuşi din voia divină şi din cauza predestinării prin har, multe dintre ele au fost ţinute să nu păcătuiască. Cineva ar putea socoti între acestea şi sufletele corpurilor cereşti, mai ales dacă demonii care au păcătuit au fost de ordin inferior, cum spune

Damaschinul[233].
5. La al cincilea, trebuie spus că, dacă corpurile cereşti sunt însufleţite, atunci sufletele lor aparţin lumii îngerilor, într-adevăr, Augustin spune în *Encbiridion*[2i4]: *„nu sunt sigur dacă soarele, luna şi toate stelele ţin de lumea lor", adică a îngerilor, căci, „deşi unele dintre ele au corpuri strălucitoare, totuşi nu par să aibă facultăţi senzitive şi intelectuale".*
6. La al şaselea, trebuie spus că, aşa cum s-a spus deja, corpul lui Adam a fost pe măsura sufletului omenesc nu doar

[231] Cf. Aristotel, *Despre suflet* II 414 b 17-19; cf. şi III 434 a 27-28, 434 b 4-8, 435 a 11-b 4; *Metafizica* XI [XII] 1072 a 20-b 1. Aceeaşi interpretare, conform căreia motorul corpului ceresc are o natură pur intelectuală, este adoptată de Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* III 60 et III 61.
[232] Cf. Avicenna, *Metaphysica* X 1.
[233] Cf. Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa* II 4.
[234] Cf. Augustin, *Enchiridion* XVIII, dar şi XV, la care Toma face referire în *Summa contra Gentiles* II c. 70, *De spiritualibus creaturis* a. 6 ad 3 in contrarium.

în ce priveşte nevoile naturii, ci şi pentru a primi ceea ce se dă prin har. Iar natura a rămas aceeaşi, chiar dacă suntem lipsiţi de har.
7. La al şaptelea, trebuie spus că lupta care se dă în om între pofte opuse unele altora provine cu necesitate din natura materiei, deoarece era necesar ca omul, înzestrat cu simţuri, să simtă lucruri plăcute şi să fie însoţit de pofta pentru cele plăcute, care se opune de cele mai multe ori raţiunii. Omului i s-a dat împotriva acestora însă şi un leac, prin harul din starea de nevinovăţie de la început, aşa încât facultăţile inferioare să nu fie în nici un fel pornite împotriva raţiunii. Dar omul a pierdut acest dar prin păcat.
8. La al optulea, trebuie spus că suflurile, deşi sunt purtătoare de facultăţi sufleteşti, nu pot fi totuşi organe de simţ. De aceea, corpul omenesc nu putea fi alcătuit doar din sufluri.
9. La al nouălea, trebuie spus despre corpul omenesc că este coruptibil datorită neajunsurilor ce ţin în mod necesar de natura materiei din care e alcătuit, mai ales după ce păcatul a îndepărtat ajutorul harului.
10. La al zecelea, trebuie spus că binele unei specii trebuie căutat în acele calităţi care există în vederea scopului acelei specii, iar nu în cele care provin cu necesitate din natura materiei. Căci pentru corpul unui vieţuitor ar fi mai bine să fie incoruptibil numai dacă, conform naturii speciei, forma vieţuitorului ar avea nevoie de o asemenea materie.
11. La al unsprezecelea, trebuie spus că lucrurile care sunt cele mai apropiate de elemente şi care au parte într-o mai mare măsură de contrarietate, cum sunt pietrele şi metalele, sunt mai durabile, fiindcă armonia lor este mai mică şi de aceea nu se descompun aşa uşor, pe când armonia din lucrurile fin potrivite se descompune uşor. Nu e mai puţin adevărat totuşi că lungimea vieţii vieţuitoarelor e legată de faptul că elementul umed nu poate să se usuce ori să îngheţe uşor, iar elementul cald nu se poate stinge cu uşurinţă, căci viaţa

se menţine prin căldură şi umezeală. în om, aceste elemente se găsesc într-o măsură potrivită, cerută de ansamblul corpului care e adus într-o stare de mijloc. De aceea, unele elemente din om sunt mai rezistente, iar altele mai puţin rezistente; şi, datorită acestui fapt, unii oameni sunt mai rezistenţi decât alţii.

12. La al doisprezecelea, trebuie spus despre corpul omenesc că nu ar fi putut să fie nici un corp simplu, şi nici un corp ceresc din cauza naturii pasive a organelor sale de simţ, mai ales a pipăitului. în plus, el nu ar fi putut să fie nici un corp simplu de natura unui element, fiindcă într-un element contrariile sunt în act. Or, corpul omenesc trebuie adus într-o stare de mijloc.

13. La al treisprezecelea, trebuie spus că vechii filozofi ai naturii au socotit că *sufletul, care le cunoaşte pe toate, ar trebui să fie în act asemănător tuturor.* De aceea, susţineau că *sufletul este de natura acelui element pe care ei îl socoteau a fi principiul din care, ziceau ei, se trag toate, încât sufletul să fie astfel asemănător tuturor lucrurilor şi să le cunoască pe toate.* Aristotel însă a arătat mai târziu că *sufletul le cunoaşte pe toate, întrucât este asemănător tuturor în potentă, şi nu în act. De aceea, corpul cu care este unit trebuie să nu fie la extremă, ci la mijloc, aşa încât să fie în potentă pentru contrarii*[235].

14. La al paisprezecelea, trebuie spus că sufletul, deşi e simplu ca esenţă, este multiplu ca facultăţi, mai ales că are parte de mai multă perfecţiune. Şi, de aceea, are nevoie de un corp dotat cu organe, care să fie alcătuit din părţi deosebite între ele.

15. La al cincisprezecelea, trebuie spus că sufletul nu este unit cu corpul pentru a se putea mişca dintr-un loc în altul, ci, mai degrabă, că mişcarea după loc a omului (ca şi a celorlalte vieţuitoare) se face pentru conservarea corpului
Cf. Aristotel, *Despre suflet* III 429a 18-24.

cu care sufletul este unit. Iar sufletul este unit cu corpul pentru înţelegere, care este operaţia sa principală şi proprie lui, şi de aceea corpul cu care sufletul raţional e unit trebuie să fie cât mai bine alcătuit pentru slujirea sufletului în toate cele necesare înţelegerii şi să aibă agilitate şi alte calităţi asemănătoare, pe cât îi îngăduie o astfel de stare.

16. La al şaisprezecelea, trebuie spus că Platon susţinea că *formele lucrurilor sunt subzistente în sine şi că participarea materiei la aceste forme se face în folosul materiei, pentru ca aceasta să fie adusă la perfecţiune, dar fără nici un folos pentru forme, care sunt subzistente în sine.* De unde, rezultă că *formele sunt acordate diverselor materii după calităţile fiecăreia*[236]. După învăţătura lui Aristotel însă, *formele naturale nu subzistă în sine*[237] şi de aceea unirea dintre formă şi materie nu se face în vederea materiei, ci în vederea formei, deoarece materia nu primeşte o anumită formă datorită felului în care este alcătuită. Dimpotrivă, pentru ca o formă să fie într-un anumit fel, a fost necesar ca şi materia

să fie într-un anume fel alcătuită, şi astfel corpul omului, după cum s-a spus mai sus, este alcătuit spre a se potrivi cu forma sa.

17. La al şaptesprezecelea, trebuie spus că un corp ceresc, deşi este cauza lucrurilor particulare care se nasc şi pier, este totuşi numai o cauză generală a lor şi, de aceea, e nevoie, pe lângă el, de cauze determinate pentru specii determinate. Din acest motiv, motorul corpului ceresc, fie că este suflet, fie motor separat, nu trebuie să aibă forme particulare, ci doar universale. Avicenna susţinea totuşi că *sufletul cerului trebuie să aibă imaginaţie, prin care să înţeleagă lucrurile particulare. Căci, de vreme ce sufletul cerului este cauza mişcării cereşti, în urma căreia cerul se învârte dintr-o*

[236] Cf. Platon, *Timaios* 50 B-51 C. Cf. şi Aristotel, *Metafizica* I 987b 1-14; Algazel, *Metaphysica* II tr. IV 5.

[237] Cf. Aristotel, *Metafizica* I 990b sqq.; III 997b 5-12.

poziţie în alta, el trebuie, ca şi cauză a mişcării, să aibă cunoştinţă de aici şi de acum, şi astfel trebuie să aibă o oarecare facultate senzitivă[2]^. Acest lucru nu e însă necesar, în primul rând pentru că mişcarea cerească este mereu uniformă şi nu întâmpină piedici. De aceea, o cunoaştere universală e suficientă pentru a cauza o astfel de mişcare, pe când mişcarea vieţuitoarelor cere o cunoaştere particulară, datorită iregularităţii mişcării acestora şi a piedicilor care pot apărea în calea ei. Iar apoi, substanţele intelectuale superioare pot cunoaşte lucrurile particulare chiar şi fără facultăţi senzitive, aşa cum s-a arătat în altă parte[239].

18. La al optsprezecelea, trebuie spus că mişcarea cerului e naturală din cauza principiului pasiv sau receptiv al mişcării, fiindcă unui astfel de corp i se potriveşte în chip natural o mişcare de felul acesta, iar principiul activ al acestei mişcări este o substanţă intelectuală. Pe de altă parte, faptul că *un corp care se află în locul care îi este propriu nu se mişcă în mod natural trebuie admis ca valabil pentru corpul capabil de mişcare în linie dreaptă, care îşi schimbă în întregime locul, nu doar în sens general, ci şi ca subiect.* Or, corpul care se mişcă circular nu-şi schimbă locul în întregul lui ca subiect, ci doar într-un sens general[240] şi, de aceea, nu se află niciodată în afara locului propriu.

19. La al nouăsprezecelea, trebuie spus că demonstraţia respectivă este superficială, deşi e susţinută de rabinul Moise[241]. într-adevăr, dacă « a povesti » este înţeles în sens propriu, atunci, de vreme ce se spune că *„cerurile povestesc slava lui Dumnezeu"*, ar trebui ca cerul să aibă nu numai intelect, ci şi limbă. Prin urmare, ca explicaţie la litera

[238] Cf. Avicenna, *Metaphysica* X 1.

[239] Cf. şi întrebarea a douăzecea.

[240] Un corp care se mişcă circular nu îşi schimbă locul, ci doar poziţia pe care o ocupă în acelaşi loc.

[241] Cf. Moses Maimonides, *Dux seu director dubitantium autperplexorum* II 6.

textului, trebuie spus că se afirmă că cerurile povestesc slava lui Dumnezeu, întrucât prin ele se arată oamenilor slava

lui Dumnezeu. Şi astfel, chiar şi creaturile fără simţire se spune că îl laudă pe Dumnezeu.
20. La al douăzecilea, trebuie spus că celelalte vieţuitoare au facultatea naturală de a aprecia mărginită la lucruri precise şi, de aceea, natura a putut înzestra aceaste fiinţe îndeajuns de bine cu anumite ajutoare sigure, dar nu şi pe om, care, datorită raţiunii, e deschis spre nesfârşite cunoştinţe. De aceea, în locul tuturor ajutoarelor pe care vieţuitoarele le au în mod natural, omul are intelectul, care e *specia speciilor,* şi mâna, care e instrumentul instrumentelor, şi datorită lor poate să-şi pregătească toate cele de trebuinţă.

întrebarea a noua

în al nouălea rând, se pune întrebarea dacă sufletul e unit cu materia corporală printr-un intermediar.

Şi se pare că da.
1. într-adevăr, în cartea *Despre spirit şi suflet*[242], se spune că *sufletul are facultăţi prin care este amestecat cu corpul.* Iar facultăţile sufletului sunt altceva decât esenţa sa[244]. Deci sufletul este unit cu corpul printr-un intermediar.
2. Dar spunea cineva că sufletul este unit cu corpul prin intermediul unor facultăţi numai în calitate de motor, iar nu de formă[245].

[242] Subiectul întrebării a noua este tratat şi în alte texte tomiste: *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi* II dist. 1 q. 2 a. 4 ad 3; *Summa contra Gentiles* II c. 71; *Summa theologica* I q. 76 a. 6,7; *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis* a. 3; *Sentencia libri De anima* II lect. 1; *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* lect. 5; *Quaestiones de quolibet* XII q. 6 a. 9.

[243] Cf. Alcherius Claravallensis (Pseudo-Augustin), *Liber de spiritu et anima* XX. Despre autenticitatea acestei opere, cf. G. Racitti, *L'autore del« De spiritu et anima »* RFNS 53 [1961] (pp. 385-401); L. Norpoth *Der pseudo-augustinische Traktat « De spiritu et anima »* (Philosophische Dissertation, Miinchen, 1924), Koln-Bochum, 1971; si G. Thery *L'authenticite du « De spiritu et anima » dans S. Thomas et Albert le Grand* RSPT 10 [1921] (pp. 373-377).

[244] Cf., în acest sens, întrebarea a douăsprezecea.

[245] Cf. Toma d'Aquino, *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi* II d. 31 q. 2 a. 1 ad 1; *Summa contra Gentiles* II c. 71. Aceasta e doctrina propusă de Alexander din Hales în *Summa fratris Alexandri* II-l n. 345 sol.: « sufletul raţional este legat de corpul său ca un motor de lucrul pe care îl mişcă şi ca o perfecţiune de natură formală de lucrul pe care îl aduce la perfecţiune. Or, în calitate

Or, dimpotrivă, sufletul este forma corpului, întrucât e un act şi este motor, întrucât e principiul unei operaţii. Pe de altă parte, sufletul poate fi principiul unei operaţii, întrucât este în act (pentru că orice lucru acţionează, întrucât este în act). Prin urmare, sufletul este formă a corpului şi motor datorită aceluiaşi mod de a fi şi nu trebuie să facem deosebire în suflet între faptul că el este motor şi faptul că este formă a corpului.
3. Apoi, în calitate de motor al corpului, sufletul nu este unit cu corpul prin accident, fiindcă, în cazul acesta, din suflet şi corp nu ar mai lua naştere o unitate în sine. Deci sufletul este unit cu corpul prin însăşi natura sa, iar ceea ce este unit cu un lucru prin însăşi natura sa este unit fără intermediar, în consecinţă, luat ca motor, sufletul nu este unit cu corpul printr-un intermediar.
4. Apoi, în calitate de motor, sufletul este unit cu corpul, întrucât el este un principiu de operaţie. *Operaţiile sufletu-*

lui nu sunt însă numai ale sufletului, ci sunt ale compusului,
de motor, el dispune de facultăţi intermediare prin care corpul este pus în mişcare [...], în vreme ce, în calitate de perfecţiune, deşi are anumite dispoziţii premergătoare, despre care se spune, într-un anumit sens, că sunt intermediare, nu are totuşi nevoie de nici un intermediar în unirea sa cu corpul, ci el însuşi se uneşte cu acesta. » Cf. Ioannes din La Rochelle, *Summa De anima* I c. 37 [XXXV]: « sufletul raţional este unit cu corpul în două feluri: căci, pe de o parte, este unit ca o formă cu materia sa şi ca o perfecţiune cu lucrul pe care îl aduce la perfecţiune, iar, pe de altă parte, este unit cu corpul său ca şi cu un organ sau instrument. Iar în primul fel sufletul este unit fără nici un intermediar cu corpul [...]. In al doilea fel însă, sufletul e unit cu corpul printr-un intermediar, iar acest intermediar este o putere sau o facultate a sufletului. » Cf. şi Albert cel Mare, *Summa de homine* tr. 1 q. 78 a 1 ad ob. 1: « Sufletul se găseşte fără intermediar în corp, dar nu acţionează fără intermediar. Iar la obiecţia care se ridică acum trebuie răspuns că în om sufletul vegetativ şi cel senzitiv nu sunt deosebite ca substanţe de cel raţional, ci sunt alte facultăţi ale sufletului, şi de aceea ele nu sunt nişte intermediari prin care sufletul se poate găsi în corp, ci prin care poate să opereze. »

după cum se spune în *Despre suflet* I[246]. Astfel, în privinţa operaţiei, între suflet şi corp nu există nici un intermediar. In consecinţă, luat ca motor, sufletul nu este unit cu corpul printr-un intermediar.

5. Apoi, se pare că, în calitate de formă, sufletul este unit cu corpul printr-un intermediar, fiindcă forma nu se poate uni cu orice fel de materie, ci doar cu aceea care îi e proprie. Materia ajunge însă potrivită pentru o formă sau alta prin anumite dispoziţii care îi sunt proprii şi care reprezintă accidentele proprii ale unui lucru, după cum caldul sau uscatul reprezintă accidentele proprii ale focului. Aşadar, forma este unită cu materia prin intermediul accidentelor proprii. Or, facultăţile sufletului sunt accidentele proprii ale fiinţelor însufleţite. Prin urmare, în calitate de formă, sufletul este unit cu corpul prin intermediul facultăţilor sufleteşti.

6. Apoi, vieţuitorul este ceva care se mişcă pe sine însuşi, iar *cel ce se mişcă pe sine însuşi are două părţi, dintre care una pune în mişcare, iar cealaltă e mişcată,* după cum se arată în *Fizica* VIII[247]. Partea care pune în mişcare este sufletul, pe când partea care este mişcată nu poate fi numai materia, fiindcă *ceea*

[246] Cf. Aristotel, *Despre suflet* I 408b 11-15. Cf. şi Ioannes din La Rochelle, *Summa De anima* I c. 40 [XXXVIII]: «[...] există o diferenţă între un instrument şi un organ. Ele se aseamănă, e drept, prin faptul că amândouă sunt ceva de care autorul unei acţiuni se foloseşte în lucrarea sa. Instrumentul însă e separat după fiinţă de autorul acţiunii şi este legat de acesta doar prin operaţie, cum e legată de om o bardă când taie, pe când organul este legat şi ca fiinţă şi prin operaţie, aşa cum e legată pupila de facultatea vederii. Căci pupila este un organ, în vreme ce facultatea vederii e ca un autor prin care se realizează operaţia de a vedea. Şi o asemenea operaţie nu o atribuim organului, nici facultăţii respective, ci unui al treilea, care ia naştere din legătura lor. »

[247] Cf. Aristotel, *Fizica* VIII 257a 33-258b 9, VIII 255a 12-17. Cf. şi Toma d'Aquino, *Sentencia libri De anima* 111.

ce este doar în potentă nu se mişcă, după cum se spune în

Fizica V[248]. De aceea, corpurile grele sau uşoare, deşi au în ele însele mişcare, nu se pun totuşi pe ele însele în mişcare, pentru că se împart numai în materie şi formă, care nu poate fi mişcată. înseamnă deci că vieţuitorul se împarte în suflet şi într-o altă parte, care este compusă din materie şi formă, şi că sufletul este unit cu materia corporală prin intermediul unei forme.

7. Apoi, în definiţia unei forme este cuprinsă şi materia care îi este proprie. într-adevăr, *în definiţia sufletului, luat ca formă, este cuprins corpul natural dotat cu organe care are viaţă în potentă,* aşa cum se vede în *Despre suflet* II[249]. Deci sufletul este unit cu un astfel de corp în calitatea lui de materie proprie sufletului. Or, un corp natural dotat cu organe care are viaţă în potentă nu poate exista decât printr-o formă. Prin urmare, sufletul este unit cu materia prin intermediul unei alte forme, care trebuie că a adus mai întâi materia la perfecţiune.

8. Apoi, în capitolul II al *Genezei* se spune că *„Dumnezeu l-a făcut pe om din argila pământului şi i-a suflat în faţă suflare de viaţă"*[250]. Or, suflarea de viaţă este sufletul. Există, aşadar, o anumită formă anterioară în materie unirii cu sufletul, şi astfel sufletul este unit cu materia corporală prin intermediul unei alte forme.

9. Apoi, formele se unesc cu materia datorită faptului că materia este în potentă pentru ele. Dar materia este în potentă mai întâi pentru formele elementelor şi doar apoi pentru alte forme. înseamnă că, asemeni celorlalte forme, sufletul este unit cu materia doar prin intermediul formelor elementelor.

10. Apoi, corpul omenesc, ca şi corpul oricărui vieţuitor, este un corp amestecat. însă într-un amestec, formele elementelor rămân neatinse în esenţa lor, căci altminteri ar fi vorba

[248] Cf. Aristotel, *op.cit.,* V 225a 20-25.
[249] Cf. *idem, Despre suflet* II 412a 27-28 şi 412b 5-6.
[250] Cf. *Geneza 2, 7.*

de coruperea, iar nu de amestectul elementelor. în consecinţă, sufletul este unit cu materia prin intermediul altor forme.

11. Apoi, sufletul intelectual este o formă tocmai întrucât este intelectual. Or, înţelegerea se realizează prin intermediul celorlalte facultăţi ale sufletului. Deci sufletul este unit ca formă cu corpul prin intermediul celorlalte facultăţi ale sale.

12. Apoi, sufletul nu este unit cu orice corp, ci cu un corp care este pe măsura lui. într-adevăr, e nevoie să existe o potrivire între suflet şi corp, şi astfel, sufletul este unit cu corpul prin intermediul acestei potriviri.

13. Apoi, operaţia unui lucru care acţionează asupra altor lucruri, mai îndepărtate, se face prin intermediul lucrului celui mai apropiat. Or, facultăţile sufletului se răspândesc în tot corpul prin inimă. Deci inima este mai apropiată de suflet decât celelalte părţi ale corpului, şi astfel sufletul este unit cu corpul prin intermediul inimii.

14. Apoi, între părţile corpului există diferenţe şi o ordine a unora în raport cu celelalte, în vreme ce sufletul e

simplu ca esenţă. Prin urmare, cum forma trebuie să se potrivească cu materia pe care o aduce la perfecţiune, se pare că sufletul este unit mai întâi cu una dintre părţile corpului şi, doar prin intermediul ei, cu celelalte.

15. Apoi, sufletul este superior corpului. Dar facultăţile inferioare ale sufletului se leagă de cele superioare ale corpului, căci intelectul nu are nevoie de corp decât din cauza imaginaţiei şi a simţului, prin care ajunge să recepteze ceva. La rândul său, corpul este unit cu sufletul prin intermediul acelor părţi din el care sunt cele mai înalte şi mai simple, cum ar fi suflul şi umoarea[251].

[251] Elementele există în corp într-o formă superioară, adică la nivel fiziologic. Astfel, apa apare în sânge, ca şi în « lichidul » umoral, văzut drept cauză a stărilor sufleteşti (melancolia, de pildă, ca « umoare neagră »). Suflul, apoi, este aer şi e cauza căldurii acumulate de inimă; prin faptul că tinde în sus, el oferă explicaţia staturii drepte a omului.

16. Apoi, acela care, odată îndepărtat, destramă unitatea unor lucruri până atunci unite este, după cum se pare, un intermediar între ele. Or, atunci când suflul se îndepărtează, când căldura naturală se stinge, iar umezeala înrădăcinată în corp se usucă, unitatea dintre suflet şi corp se destramă. Toate acestea sunt, aşadar, intermediare între suflet şi corp.

17. Apoi, aşa cum sufletul este unit în mod natural cu corpul, tot astfel un suflet anumit este unit cu un corp anumit. Or, un corp anumit este un corp particular pentru că are anumite dimensiuni precise. Rezultă că sufletul este unit cu corpul prin intermediul acestor dimensiuni precise.

18. Apoi, lucrurile depărtate unul de celălalt nu pot fi legate decât printr-un intermediar. Or, după cât se pare, sufletul şi corpul sunt realităţi extrem de depărtate între ele, de vreme ce unul este necorporal şi simplu, iar celălalt este corporal şi foarte complex. Deci sufletul nu este unit cu corpul decât printr-un intermediar.

19. Apoi, sufletul omenesc este asemănător ca natură intelectuală cu substanţele separate, care pun în mişcare corpurile cereşti. Or, se pare că relaţia dintre motoare şi lucrurile mişcate de ele este aceeaşi. Rezultă că şi corpul omenesc, care este mişcat de suflet, are în el ceva din natura corpului ceresc şi că, prin intermediul acestuia din urmă, sufletul este unit cu corpul.

Or, dimpotrivă,

Filozoful spune în *Metafizica* VIII[252] *că forma este unită cu materia fără intermediar.* Or, sufletul este unit cu corpul în calitate de formă a acestuia. în consecinţă, el este unit cu corpul fără intermediar.

[252] Cf. Aristotel, *Metafizica* VIII 1045b 17-22.

Răspund.

Trebuie spus că, aşa cum se spune în *Cartea despre cauze*[2]^, actul de a fi este, dintre toate, ceea ce aparţine nemijlocit şi în modul cel mai intim unui lucru. De aceea, cum materia are fiinţă în act prin formă, trebuie admis că forma,

care dă fiinţă materiei[254], apare în materie înainte de orice altceva şi că, mai mult decât orice altceva, ea se află acolo într-un mod nemijlocit. Or, caracteristica proprie unei forme substanţiale este tocmai aceea de a da nemijlocit fiinţă materiei, deoarece o asemenea formă este cea prin care un lucru este chiar acel lucru care este[255]. în schimb, prin formele accidentale, lucrul nu are nemijlocit fiinţă, ci are fiinţă potrivit calităţii (de pildă, că este mare, ori colorat, si altele de acest fel). înseamnă că, dacă o formă nu dă nemijlocit fiinţă materiei, ci apare în materia care există deja în act printr-o anumită formă, acea formă nu va fi una substanţială. Se vede astfel că *între o formă substanţială şi materie nu poate să apară ca intermediar o altă formă substanţială,* aşa cum au vrut unii[256], care au susţinut că *în urma ordinii care există între diferitele genuri, care se ordonează unul sub celălalt, există o ordine a formelor în materie*[257] (ca şi cum am zice

[253] Cf. *Liber De causis* IV.

[254] Forma dă fiinţă materiei în sensul în care materia ajunge la fiinţă printr-o formă; altminteri, materia este un principiu complementar formei. Despre raportul dintre materie, formă şi actul de a fi, cf. răspunsul de la întrebarea a şasea.

[255] Forma substanţială cuprinde cviditatea lucrului, adică esenţa sa.

[256] Cf. Ioannes din La Rochelle, *Summa De anima* I c. 39 [XXXVII], care vorbeşte de patru intermediari: natura senzitivă, natura vegetativă, suflul, care e de natură cerească, şi natura de tipul elementelor; cf. şi Bonaventura, *Collationes in Hexa'emeron sive Illuminationes Ecclesiae* IV n. 10.

[257] Existenţa unei ierarhii logice de genuri care pot fi atribuite unui individ nu implică existenţa *defacto* a formelor corespunzătoare: de exemplu, despre Socrate se poate aserta, la un prim nivel, că e om,

că materia este substanţă în act datorită unei forme, că e corp datorită alteia, iar apoi că e un corp animat datorită unei alte forme, şi tot aşa). Dacă am admite o asemenea poziţie, numai prima formă, care ar face ca substanţa să existe în act, ar fi o formă substanţială, pe când toate celelalte ar fi forme accidentale, deoarece doar forma substanţială este aceea care dă naştere la *ceva anumit,* cum s-a spus deja[258]. Aşadar, trebuie spus că lucrul este o substanţă şi totodată aparţine ultimei sale specii, celei mai specifice, ca şi tuturor genurilor intermediare, prin una şi aceeaşi formă.

Rezultă că, de vreme *ce formele lucrurilor naturale sunt ca numerele, la care deosebirea dintre specii se face prin adăugarea sau îndepărtarea unei unităţi,* după cum se spune în *Metafizica* VIII[259], deosebirea dintre formele naturale, prin care materia e constituită în specii diferite, apare din faptul că fiecare formă adaugă câte o perfecţiune celeilalte. Aşa, de pildă, o anumită formă dă fiinţă materiei numai într-un mod corporal (căci corporalitatea este treapta cea mai de jos a formelor vieţuitoarelor, deoarece materia nu este în potentă decât pentru formele corporale. Căci realităţile necorporale sunt imateriale, cum s-a arătat în întrebările de mai înainte[260].) Altă formă, în schimb, mai înaltă în perfecţiune, dă fiinţă materiei atât într-un mod corporal, cât şi ca viaţă. Apoi, altă formă, care dă fiinţă materiei atât într-un mod corporal cât şi ca viaţă, îi dă pe deasupra fiinţă într-un mod

senzitiv, şi tot aşa cu celelalte forme. Trebuie deci înţeles că o formă mai înaltă în perfecţiune, prin faptul că, odată cu
la un nivel mai general că e vieţuitor, şi în fine, la cel mai general nivel că e o substanţă, deoarece specia om e cuprinsă în genul vieţuitoarelor, care e cuprins, la rândul său, în genul substanţelor. Cu toate acestea Socrate are o singură formă, cea de om, care include toate celelalte genuri.

[258] Cf. întrebarea întâi.

[259] Cf. Aristotel, *Metafizica* VIII 1043b 33-l044a 2.

[260] Cf. întrebarea a şasea şi a şaptea.

materia, cuprinde în compus şi perfecţiunea treptelor inferioare de existenţă, este, la rândul ei, un material în raport cu perfecţiunea următoare, şi aşa mai departe. Aşa cum materia primă, în măsura în care este deja cuprinsă într-un mod de fiinţă corporal, este o materie pentru perfecţiunea următoare, care este viaţa (de aceea, « corp » este genul corpului viu, iar « însufleţit» sau « viu » sunt diferenţe). într-adevăr, genul este luat din materie, iar diferenţa din formă, şi astfel una şi aceeaşi formă este un intermediar între materie şi ea însăşi[261], căci aduce materia totodată în actul corespunzător unei trepte inferioare de existenţă şi în actul corespunzător unei trepte superioare.

Materia, pe de altă parte, întrucât este luată ca existând într-un mod substanţial corespunzător unei perfecţiuni de pe o treaptă de existenţă inferioară, poate fi considerată un subiect pentru accidente[262]. într-adevăr, pe acea treaptă inferioară de perfecţiune, substanţa trebuie să aibă anumite accidente proprii, care să se găsească în ea în mod necesar (aşa cum, dacă materia ia formă într-un mod corporal rezultă imediat că are dimensiuni, pe seama cărora este divizibilă în diferite părţi, aşa încât să poată să primească forme deosebite potrivit cu fiecare din aceste părţi). Mai mult, din faptul că materia există într-un anumit mod substanţial, rezultă că este capabilă să primească accidente prin care să fie

[261] Aceeaşi formă, configurând o materie, cuprinde în ea tot şirul de perfecţiuni care, pe alte trepte de existenţă, o precedă. Sufletul omenesc (şi nu o altă formă care să joace rolul de intermediar) este deci acela care nu numai că dă viaţă organismului, dar îi conferă acestuia structura de corp organizat în vederea vieţii, adică de organism. Or, cum o singură formă ajunge pentru a realiza toate acestea, ea însăşi îşi pregăteşte materia în vederea ultimei perfecţiuni pe care trebuie să o primească şi care o va diferenţia ca specie. Se poate spune, eventual, că forma însăşi intermediază între materie şi sine.

[262] Aşa cum există o ierarhie a perfecţiunilor din punctul de vedere al substanţei, tot aşa va exista o ierarhie din punctul de vedere al accidentelor.

alcătuită în vederea următoarei perfecţiuni, datorită căreia ajunge apoi potrivită pentru perfecţiunea ulterioară ce trebuie receptată. Or, asemenea dispoziţii ale materiei pot fi înţelese ca precedând forma în măsura în care sunt imprimate în materie de un agent, chiar dacă există unele accidente care nu sunt proprii formei, dar care nu pot fi cauzate în materie decât de formă. De aceea, ele nu trebuie înţelese ca dispoziţii ale materiei care precedă forma, ci, mai degrabă, forma este cea care le precedă, aşa cum cauza precedă efectul.

Aşadar, de vreme ce sufletul este o formă substanţială,

deoarece dă naştere omului ca specie determinată a substanţei, nu există nici o altă formă substanţială care să fie intermediară între materia primă şi suflet, ci însuşi sufletul raţional aduce omul la perfecţiune corespunzător diferitelor sale trepte de perfecţiune, aşa încât să fie corp, corp însufleţit şi vieţuitor raţional. Trebuie însă ca materia, prin faptul că receptează de la însuşi sufletul raţional perfecţiunile de pe treptele inferioare (de pildă, că e corp, corp însufleţit şi vieţuitor), să fie înţeleasă, împreună cu dispoziţiile potrivite pentru lucrul acesta, ca fiind o materie proprie sufletului raţional, întrucât acest suflet îi dă şi perfecţiunea ultimă. Astfel deci, sufletul, întrucât este o formă care dă fiinţă, nu are nici un intermediar între sine şi materia primă.

Dar pentru că aceeaşi formă care dă fiinţă materiei este şi un principiu de operaţie, deoarece orice lucru acţionează întrucât este în act, e nevoie ca sufletul, ca şi oricare altă formă, să fie şi un principiu de operaţie. Pe de altă parte, trebuie ţinut seama de faptul că există o ordine în puterea de a opera a formelor, ce corespunde ordinii lor în perfecţiunea existenţei, de vreme ce operaţia aparţine întotdeauna unui lucru care există în act. De aceea, cu cât o formă care dă fiinţă este mai înaltă în perfecţiune, cu atât este mai mare şi puterea ei de a opera, iar formele mai înalte în perfecţiune au operaţii mai multe şi mai diverse decât formele mai puţin perfecte. Acesta e motivul pentru care în lucrurile mai puţin

perfecte diferenţa dintre accidente e suficientă pentru a permite deosebirea operaţiilor. în lucrurile mai înalte în perfecţiune e nevoie, în schimb, ca părţile lucrului să fie diferite între ele, si aceasta mai ales dacă forma este mai înaltă în perfecţiune, într-adevăr, vedem că focul are diferite operaţii ce corespund diferitelor sale accidente (de pildă, a se purta în sus corespunde naturii sale uşoare, a da căldură corespunde căldurii, şi tot aşa şi cu celelalte), dar, cu toate acestea, fiecare dintre aceste operaţii ale focului se găseşte în oricare dintre părţile lui. Or, în corpurile însufleţite, care au forme mai nobile, diferitele operaţii corespund unor părţi deosebite (după cum la plante operaţia rădăcinii, a ramurii şi a tulpinii sunt diferite) şi, cu cât corpurile însufleţite sunt mai înalte în perfecţiune, cu atât e nevoie să se găsească în ele, din acest motiv, o mai mare deosebire între părţi. De aceea, cum sufletul raţional este cea mai perfectă dintre formele naturale, deosebirea cea mai mare dintre părţile corpului se găseşte la om, deoarece operaţiile sale sunt extrem de diferite. Iar sufletul dă fiinţă într-un mod substanţial fiecărei părţi şi într-un mod care se potriveşte cu operaţia fiecăreia. Dovada pentru aceasta e că, atunci când sufletul este îndepărtat, nici carnea, nici ochiul nu mai dăinuie decât într-un sens echivoc[263].

De vreme ce ordinea instrumentelor trebuie să corespundă ordinii operaţiilor, iar dintre diferitele operaţii care pornesc de la suflet, una o precedă pe cealaltă în mod natural, e necesar ca o parte a corpului să fie mişcată prin alta spre a-şi desfăşura operaţia. Prin urmare, între suflet, în calitate

de motor şi principiu al unor operaţii, şi întregul corpului său există un intermediar. într-adevăr, prin intermediul unei prime părţi din corp, care e mişcată mai întâi, sufletul pune

[263] Părţile unui corp mort nu mai sunt propriu-zis organe, deoarece ele nu mai sunt folosite pentru nici o operaţie. De aceea, numele, care indică o funcţie ce nu se mai poate însă realiza, le este atribuit doar în mod echivoc.

în mişcare celelalte părţi spre a-şi desfăşura operaţiile, aşa cum pune în mişcare prin intermediul inimii celelalte membre în operaţiile lor vitale. In schimb, cât priveşte felul în care îi dă fiinţă corpului, sufletul dă fiinţă în mod substanţial şi specific fiecăreia dintre părţile corpului, fără nici un intermediar. Şi sunt mai mulţi cei care spun lucrul acesta, şi anume că, *în calitate de formă, sufletul este unit cu corpul fără intermediar, în schimb, în calitate de motor, este unit printr-un intermediar.* Această opinie corespunde afirmaţiei lui Aristotel, care susţine că *sufletul este forma substanţială a corpului.*

Unii[264] însă, care, potrivit opiniei lui Platon, susţin *că sufletul este unit cu corpul ca o substanţă cu o altă substanţă, au fost obligaţi să admită că există intermediari prin care sufletul este unit cu corpul, deoarece substanţe deosebite şi depărtate între ele nu pot fi legate, dacă nu există ceva care să le unească.* Şi astfel, unii[265] au susţinut că *suflul şi umoarea sunt intermediarii dintre suflet şi corp, alţii că lumina*[2bb],

[264] Este poziţia lui Grigore de Nazianz, cum rezultă din *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi* II dist. 1 q. 2 a. 4 ad 3. Cf. şi Nemesius, *De natura hominis* c. 1 et c. 2.

[265] E vorba de Philippus Cancellarius, Ioannes din La Rochelle, Petrus Hispanus şi alţii. Cf. Toma d'Aquino, *Quaestiones disputatae De malo* q. 16 a. 1 ad 5.

[266] Cf. Augustin, *De Genesi ad litteram libri duodecim* VII 15, pe care îl laudă Bonaventura în *Commentaria in Quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* II d. 17 a. 2 q. 2 arg. 1; Robert Grosseteste, *De lu.ce seu de inchoatione formarum*; Alexander din Hales, *Summa fratris Alexandri* III n. 198 ad 4; Bonaventura, *Commentaria in Quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* II d. 13 a. 2 q. 2 resp. et ad 5. Sursa lui Toma pare totuşi Ioannes din La Rochelle, *Summa De anima* I c. 40 [XXXVIII]: « căci există o lumină a cerului astral, iar deasupra ei o lumină a cerului de apă sau cristalin, şi, tot aşa, deasupra celor două e lumina empireului [cerul de foc, ca limită extremă a bolţii cereşti], iar această ordine se face după noblefea esenţei luminii, de vreme ce se ştie că influenţa luminii cerului astral face corpurile vegetalelor capabile de a primi viaţă

iar alţii că facultăţile sufletului[1Λ7] *sau altceva de acest fel.*

Dacă însă sufletul e forma corpului, atunci nici unul dintre aceşti intermediari nu e necesar, pentru că, în măsura în care este un existent, orice lucru este o unitate. De aceea, cum forma dă fiinţă materiei prin sine însăşi, ea este unită prin sine însăşi cu materia primă, şi nu prin vreo altă legătură.

1. La primul deci, trebuie spus că facultăţile sufletului sunt calităţi ale sale prin care îşi desfăşoară operaţia. De aceea, ele sunt intermediari care există între suflet şi corp numai în măsura în care sufletul pune corpul în mişcare, nu însă şi întrucât îi dă fiinţă. Mai trebuie ştiut că tratatul numit *Despre spirit şi despre suflet* nu este al lui Augustin şi că autorul lui a socotit că *sufletul îşi este propria lui facultate.* De

aceea, obiecţia cade în întregime.
2. La al doilea, trebuie spus că, deşi sufletul este şi formă, şi motor numai întrucât este un act (şi astfel este formă şi motor datorită aceluiaşi mod de a fi), totuşi efectul său ca formă este altul decât efectul său ca motor şi, din acest motiv, se face acesta distincţie.
vegetativă, iar influenţa unei lumini mai nobile, ca lumina cerului de apă, face corpurile sensibile capabile de a primi viaţă senzitivă, care, poate din cauza puterii care provine din receptarea figurilor imaginilor, putere necesară receptivităţii senzitive, a fost numită lumină de apă sau cristalină, în vreme ce influenţa celei mai nobile lumini, care este lumina empireului şi care influenţează în cel mai înalt grad viaţa spiritului (de aceea empireul este şi locul îngerilor din cer), face corpul omenesc capabil să primească cea mai nobilă viaţă, care este viaţa raţională. » Cf. şi Toma d'Aquino, *Sentencia libri De anima* II 14. Tipurile de cer sunt expuse în *Summa theologica* I q. 66 a. 3 resp. et q. 68 a. 4 resp., unde, pentru originea cuvântului « empireu », Toma trimite la Walafridi Strabi, *Glossa ordinaria*. Cf. şi Albert cel Mare, *Commentarii in II Sententiarum* d. 14 a. 2 sol., unde e vorba de cerul de apă.
[267] E vorba probabil de Al-Farabi, Alexander din Hales, Ioannes din La Rochelle, Albert cel Mare.

3. La al treilea, trebuie spus că din legătura dintre motor şi lucrul mişcat nu ia naştere o unitate în sine. în schimb, întrucât sufletul este forma corpului, din motorul care e sufletul şi din lucrul mişcat care e corpul ia naştere o unitate în sine.
4. La al patrulea, trebuie spus că, în privinţa acelei operaţii a sufletului care aparţine compusului, între suflet şi oricare dintre părţile corpului nu apare nici un intermediar. Există însă o parte a corpului prin care sufletul îşi realizează mai întâi o anumită operaţie şi care apare ca intermediar între suflet ca principiu al acelei operaţii şi toate celelalte părţi ale corpului ce participă la ea.
5. La al cincilea, trebuie spus că dispoziţiile accidentale care fac ca materia să fie potrivită pentru o anumită formă nu intermediază întreaga legătură dintre materie şi formă, ci doar leagă forma, în măsura în care acordă ultima perfecţiune, de materia care este deja adusă la o anumită perfecţiune de grad inferior. într-adevăr, în sine, materia este pe cea mai joasă treaptă de perfecţiune, fiindcă, în sine, ea este în potentă pentru modul corporal de a fiinţa, iar pentru acesta nu e nevoie de nici o dispoziţie anumită, pe când, odată însuşită această perfecţiune, e nevoie ca în materie să existe anumite dispoziţii în vederea următoarei perfecţiuni. Pe de altă parte, trebuie ştiut că facultăţile sufletului sunt accidente proprii ale acestuia, care nu există fără el. De aceea, ele nu pot fi socotite nişte dispoziţii care există în vederea sufletului (în calitate de facultăţi ale sale) decât în măsura în care facultăţile părţii inferioare a sufletului sunt socotite dispoziţii necesare pentru partea lui superioară, precum este facultatea sufletului vegetativ pentru sufletul senzitiv, în sensul celor arătate mai sus.
6. La al şaselea, trebuie spus că, din concluzia acestui argument, rezultă că sufletul sau vieţuitorul au două părţi, dintre care una ar fi un corp în mişcare, iar alta un motor,

ceea ce e adevărat. Pe de altă parte, sufletul pune în mişcare

corpul prin faptul că sesizează sau doreşte ceva. Or, există două moduri în care omul sesizează sau doreşte ceva. Primul mod ţine numai de suflet, mai precis de partea lui intelectuală, şi nu se desfăşoară prin vreun organ corporal. Celălalt mod ţine de compus şi de partea senzitivă. Ceea ce aparţine însă părţii intelectuale a sufletului nu pune în mişcare corpul decât prin intermediul a ceea ce aparţine părţii senzitive, fiindcă, de vreme ce mişcarea are loc în preajma unui singular, sesizarea universalului, care este a intelectului, nu conduce la mişcare decât prin intermediul particularului, care ţine de simţ. De aceea, atunci când omul sau vieţuitorul sunt împărţiţi într-o parte care pune în mişcare şi o parte care e mişcată, această împărţire nu se face propriu-zis între suflet şi corp, ci între o parte care este corp însufleţit şi suflet, pentru că partea însufleţită a corpului, a cărei operaţie constă în a sesiza şi în a dori ceva, pune în mişcare întregul corp.

Dacă însă s-ar presupune că partea intelectuală pune în mişcare fără nici un intermediar, încât partea din om care pune în mişcare să fie numai sufletul, răspunsul, conform cu cele spuse mai înainte, va rămâne acelaşi. Căci sufletul omenesc ar pune în mişcare prin acea parte care este cea mai înaltă în el, adică prin partea intelectuală, în vreme ce mişcarea nu ar aparţine numai materiei prime, ci materiei în măsura în care, nu datorită unei alte forme, ci datorită aceluiaşi suflet, ia fiinţă atât ca un corp, cât şi ca având parte de viaţă. De aceea, nu va fi necesar să admitem o formă substanţială intermediară între suflet şi materia primă. Pe de altă parte, în vieţuitor există o mişcare care nu se produce pentru că ceva e sesizat sau dorit, aşa cum e mişcarea inimii, sau mişcarea de creştere şi micşorare, ori mişcarea hranei care se răspândeşte în corp (care este comună cu plantele). De aceea, în ce priveşte această mişcare, trebuie spus că (de vreme ce sufletul nu îi dă vieţuitorului numai ceea ce îi este propriu sufletului, ci şi ceea ce aparţine formelor inferioare lui, aşa cum

se vede din cele spuse mai înainte) sufletul este principiul mişcării naturale din corpul vieţuitorului, aşa cum formele inferioare sunt principiile acestei mişcări în corpurile naturale. Din acest motiv, Filozoful spune în *Despre suflet* II[268] că *sufletul aparţine prin natură corpului,* şi astfel operaţiile sufletului trebuie împărţite în operaţii biologice şi operaţii naturale. Operaţiile biologice sunt cele care provin de la suflet şi corespund cu ceea ce îi este propriu acestuia, în vreme ce operaţiile naturale sunt cele care provin de la suflet în măsura în care acesta produce un efect identic cu cel al formelor naturale inferioare.

Trebuie spus, prin urmare, că, aşa cum focul are prin forma sa naturală o mişcare naturală prin care tinde în sus, tot aşa o parte a corpului însufleţit (în care se găseşte mai întâi mişcarea care nu se produce cu scopul de a sesiza ceva) dispune prin suflet în mod natural de o asemenea mişcare. într-adevăr, aşa cum focul se mişcă în mod natural în sus, aşa

şi sângele se mişcă în mod natural spre locurile precise care îi sunt proprii. In mod asemănător, inima se mişcă natural printr-o mişcare care îi e proprie, deşi la acest fapt contribuie şi eliberarea suflurilor făcută de sânge, prin care inima se dilată şi se contractă, după cum spune Aristotel când e vorba de respiraţie şi inspiraţie[269]. In felul acesta, prima parte în care se găseşte o asemenea mişcare nu se mişcă pe sine însăşi, ci este mişcată în mod natural, ca focul, iar această parte o pune în mişcare o alta, şi astfel întregul vieţuitor se mişcă pe sine însuşi, de vreme ce una dintre părţile sale pune în mişcare, iar alta este mişcată.

7. La al şaptelea, trebuie spus că un corp natural dotat cu organe este în raport cu sufletul ca materia cu forma. Iar acest corp este astfel nu datorită unei alte forme, ci datorită sufletului, cum s-a arătat mai sus.

[268] Cf. Aristotel, *Despre suflet* II 414a 25-28.

[269] Cf. Aristotel, *De respiratione* 499b 26 sqq.; *De partibus animalium* I 642a 31 -b.

Şi în chip asemănător trebuie răspuns la **al optulea.** Căci ceea ce se spune în *Geneză,* că *„Dumnezeu l-a făcut pe om din argila pământului",* nu e anterior în timp, ci doar în ordinea naturii faţă de ceea ce urmează: *„şi a suflat în faţa lui suflare de viaţă".*

9. La al nouălea, trebuie spus că materia este în potentă pentru forme într-o anumită ordine, nu pentru că ar recepta diverse forme substanţiale una după alta, ci pentru că ceea ce îi este propriu unei forme superioare nu este receptat decât prin intermediul a ceea ce îi este propriu unei forme inferioare, aşa cum s-a arătat. Se înţelege astfel de ce materia receptează celelalte forme prin intermediul formelor elementelor.

10. La al zecelea, trebuie spus că, într-un amestec, formele elementelor nu sunt în act în ce priveşte esenţa lor, deşi Avicenna[270] a susţinut acest lucru, deoarece ele nu se pot găsi toate într-o părticică de materie, iar dacă s-ar găsi în părţi diferite, atunci amestecul nu ar fi complet, ci superficial, doar pentru simţuri. A spune apoi, precum Averroes[271], *că formele elementelor pot să existe într-o măsură mai mare sau mai mică* este absurd, de vreme ce sunt forme substanţiale, care nu pot să existe într-o măsură mai mare sau mai mică. Ele nu pot fi nici *ceva intermediar între substanţă şi accident,* aşa cum tot Averroes îşi închipuie. Pe de altă parte, nu trebuie susţinut nici că elementele ar fi distruse cu totul în amestec, *ci că rămân ca putere,* după cum spune Aristotel[272]. Iar aceasta se întâmplă întrucât accidentele proprii elementelor, în care se găseşte puterea lor, dăinuie în amestec într-un mod oarecare.

[270] Cf. Avicenna, *In De generatione* I T.C. 90; cf. şi Toma d'Aquino, *De mixtione elementorum* (ed. Leon. t. XLIII p. 155 u. 3-6 cum adn. 3).

[271] Cf. Averroes, *De coelo* III T.C. 67; cf. şi Toma d'Aquino, *De mixtione elementorum* (ed. Leon. t. XLIII p. 155 u. 53-57 cum adn. 53).

[272] Cf. Aristotel, *De generatione et corruptione* 334b 8-30.

11. La al unsprezecelea, trebuie spus că sufletul este forma corpului potrivit cu esenţa sa intelectuală, iar nu potrivit operaţiei intelectuale.

12. La al doisprezecelea, trebuie spus că potrivirea care există între suflet şi corp se găseşte în chiar cei care se potrivesc împreună, şi de aceea nu e nevoie să existe un lucru intermediar între suflet şi corp.
13. La al treisprezecelea, trebuie spus că inima este primul instrument prin care sufletul pune în mişcare celelalte părţi ale corpului şi, de aceea, prin intermediul ei, sufletul este unit cu celelalte părţi ale corpului ca un motor, deşi ca formă el este unit prin sine însuşi şi fără intermediar cu fiecare dintre părţile corpului.
14. La al paisprezecelea, trebuie spus că, deşi sufletul este o formă simplă ca esenţă, totuşi este multiplu ca facultăţi, prin faptul că este principiul unor operaţii diferite. Şi, fiindcă forma aduce la perfecţiune materia nu doar în ce priveşte fiinţa, ci şi operaţia, sufletul, deşi este o singură formă, trebuie să aducă părţile corpului la perfecţiune în moduri diferite, pe fiecare potrivit operaţiei sale. în această privinţă, e nevoie de o ordine a părţilor corpului, care să corespundă ordinii operaţiilor, după cum s-a spus. Iar această ordine priveşte doar operaţia corpului, care se raportează la suflet ca la un motor.
15. La al cinciprezecelea, trebuie spus că se poate admite că facultăţile inferioare ale sufletului se leagă, în operaţie, de facultăţile superioare ale corpului, întrucât facultăţile superioare ale sufletului au nevoie de operaţiile celor inferioare, care se realizează prin corp. In acelaşi fel, în operaţie şi în mişcare, corpul este legat prin părţile sale superioare de suflet.
16. La al şaisprezecelea, trebuie spus că, aşa cum forma nu ajunge în materie dacă aceasta din urmă nu este făcută proprie formei prin dispoziţiile necesare, tot aşa, după ce dispoziţiile proprii formei încetează să mai existe, forma nu

mai poate să rămână în materie. în felul acesta, legătura dintre suflet şi corp se desface atunci când căldura şi umezeala naturale, ca şi celelalte asemenea lor, sunt îndepărtate, întrucât corpul este alcătuit cu ajutorul acestora pentru a primi sufletul. Din acest motiv, toate acestea sunt ca nişte intermediari între suflet şi corp, în calitate de dispoziţii ale corpului, în ce mod se produce apoi lucrul acesta — s-a spus mai sus.
17. La al şaptesprezecelea, trebuie spus că dimensiunile nu aparţin materiei decât pentru că materia există printr-o formă substanţială într-un mod substanţial şi corporal, ceea ce, în cazul omului, nu se întâmplă printr-o altă formă în afara sufletului, aşa cum s-a spus. De aceea, dimensiunile respective nu trebuie înţelese ca fiind în întregime anterioare în materie sufletului, ci ca anterioare în raport cu ultimele trepte de perfecţiune, cum s-a susţinut mai sus.
18. La al optsprezecelea, trebuie spus că sufletul şi corpul nu sunt realităţi depărtate una de cealaltă asemeni unor lucruri de genuri sau de specii diferite, de vreme ce nici una dintre ele nu aparţine unui gen sau unei specii, ci doar rezultatul compunerii lor, aşa cum s-a stabilit în întrebările de mai înainte[273]. Iar sufletul este forma corpului, care îi dă

prin sine însăşi acestuia fiinţă. De aceea, sufletul este unit prin sine însuşi şi nemijlocit cu corpul.

19. La al nouăsprezecelea, trebuie spus despre corpul omenesc că are ceva în comun cu un corp ceresc. Motivul nu este însă acela că ceea ce ţine de corpul ceresc, de pildă lumina, ar interveni între suflet şi corp, ci că şi corpul omenesc, deoarece e alcătuit pe seama unui anume echilibru de ansamblu, este departe de orice contrarietate, aşa cum s-a explicat în întrebările de mai sus[274].

Cf., mai ales, întrebarea întâi.

Cf. întrebarea a opta.

întrebarea a zecea

în al zecelea rând, se pune întrebarea dacă sufletul se află în tot corpul şi în orice parte a sa.

Şi se pare că nu.

1. într-adevăr, sufletul este în corp ca o perfecţiune într-un lucru pe care îl aduce la perfecţiune. Or, lucrul adus la perfecţiune de suflet este un corp dotat cu organe, deoarece *sufletul este actul unui corp natural dotat cu organe care are viaţă în potentă,* după cum se spune în *Despre suflet* II[276]. Prin urmare, sufletul nu se poate găsi decât într-un corp dotat cu organe, pe când nu orice parte a corpului omenesc este un corp dotat cu organe. Deci sufletul nu se află în orice parte din corp.

2. Apoi, forma este pe măsura materiei, iar sufletul, în calitate de formă a corpului, este o esenţă simplă, încât e imposibil să îi corespundă o materie complexă. Pe de altă parte, diferitele părţi ale corpului unui om sau ale unui vieţuitor reprezintă o materie complexă, de vreme ce se deosebesc în mare măsură unele de altele. Aşadar, sufletul nu este forma fiecărei părţi a corpului, şi astfel nu se află în orice parte din corp.

[275] Subiectul întrebării a zecea este tratat şi în alte texte tomiste: *Scriptura super Sententiis Magistri Petri Lombardi* I d. 8 q. 5 a. 3; *Summa contra Gentiles* II c. 72; *Summa theologica* I q. 76 a. 8; *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis* a. 4; *Sentencia libri De anima* I lect. 14.

[276] Cf. Aristotel, *Despre suflet* II 421a 27-28 şi 412b 5-6. Aceeaşi trimitere la Ioannes din La Rochelle, *Summa De anima* I c. 42 [XL]; cf. şi Toma d'Aquino, *Summa theologica* I q. 76 a. 8 arg. 2; *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis* a. 4 arg. 13.

3. Apoi, nici o parte dintr-un întreg nu există în afara întregului. Dacă sufletul este întreg în fiecare dintre părţile corpului, nici o parte din suflet nu se va afla în afara acelei părţi din corp în care el se află ca întreg. In consecinţă, e imposibil ca sufletul, în întregul său, să se găsească în orice parte din corp.

4. Apoi, Filozoful spune în cartea *Despre cauza mişcării vieţuitoarelor*[277] că *trebuie să privim vieţuitorul ca pe o cetate care e bine condusă de legi. Căci într-o cetate, odată ce s-a stabilit o ordine, nu e nevoie de un monarh deasupra celorlalţi care să urmărească toate lucrurile care se fac, ci fiecare face prin sine însuşi ceea ce i-afost încredinţat prin propria-i autoritate, iar un lucru ajunge să fie făcut în ordine după celălalt din cauza obişnuinţei. Or, la vieţuitoare, acelaşi lucru se petrece din cauza naturii, căci fiecare parte a luat naştere de la natură astfel alcătuită, încât să-şi realizeze lucrarea care-i este proprie şi să nu fie nevoie ca sufle-*

tul să se găsească pretutindeni, ci să existe într-o parte de căpătâi a corpului, pe când celelalte părţi ale acestuia trăiesc deoarece au luat naştere pregătite să-şi realizeze lucrarea specifică datorită naturii. Sufletul nu se află deci în orice parte din corp, ci numai într-una singură.

5. Apoi, Filozoful spune în *Fizica* VIII[278] că *motorul cerului trebuie să se găsească sau în centru, sau într-un loc de pe circumferinţă, pentru că acestea două au rol de principii în mişcarea circulară.* El arată apoi că *motorul nu se poate găsi în centru, ci la circumferinţă, deoarece, cu cât un lucru este mai aproape de circumferinţă şi mai departe de centru, cu atât e mai rapid în mişcare.* Tot astfel, e necesar ca mişcarea sufletului să se petreacă în acea parte a vieţuitorului

[277] Cf. Aristotel, *De motu animalium* X 703a 29-b 2. Despre autenticitatea acestui text, cf. Martha Craven Nussbaum, *Aristotle's« De motu animalium »,* University Press, Princeton, 1978.

[278] Cf. Aristotel, *Fizica* VIII 267b 6-9. Cf. şi Toma d Aquino, *Commentaria in octos libros Physicorum Aristotelis* VIII lect. 23 n. 5.

în care se observă mai multă mişcare, adică în inimă. Prin urmare, sufletul vieţuitorului se găseşte doar în inimă.

6. Apoi, Filozoful spune în cartea *Despre tinereţe şi bătrâneţe*[27]^ *caplantele au principiul nutritiv la mijloc între partea de sus şi cea de jos.* însă, aşa cum la plante există un sus şi un jos, tot aşa la vieţuitoare există sus şi jos, dreapta şi stânga, înainte şi înapoi. Rezultă că, la vieţuitoare, principiul vieţii, care este sufletul, trebuie să fie la mijloc faţă de toate aceste părţi. Or, acesta e locul inimii. înseamnă că sufletul este doar în inimă.

7. Apoi, orice formă care este în întreg, dar şi în orice parte a acestuia, va da nume şi întregului, dar şi fiecăreia dintre părţi (aşa cum se vede cu forma focului, căci orice parte din foc este foc). Nu orice parte a vieţuitorului este însă un vieţuitor. Rezultă că sufletul nu se află în orice parte din corp.

8. Apoi, înţelegerea ţine de o anumită parte a sufletului. Or, înţelegerea nu are loc în vreuna dintre părţile corpului[280]. Deci nu tot sufletul se află în orice parte din corp.

9. Apoi, Filozoful spune în *Despre suflet* II[281] că, *aşa cum sufletul este în raport cu corpul, tot astfel este în raport o parte a sufletului cu o parte a corpului.* Aşadar, dacă sufletul se află în tot corpul, atunci el nu va fi prezent în întregime, ci doar parţial în fiecare parte a corpului.

10. Dar spunea cineva că Filozoful vorbeşte *de suflet şi de părţile sale luând sufletul ca motor, şi nu ca formă.* Or, dimpotrivă, Filozoful spune tot acolo[282] că, *dacă ochiul ar fi un vieţuitor, văzul ar fi sufletul său.* Iar sufletul este forma vieţuitorului. Deci orice parte a sufletului se află în corp în calitate de formă, şi nu doar în calitate de motor.

[279] Cf. Aristotel, *De iuventute et senectute* II 467b 30-468a 5.

[280] Pentru că intelectul nu are organ corporal.

[281] Cf. Aristotel, *Despre suflet* II 412b 22-25. Cf. şi Bonaventura, *Commentarium in Quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* I d. 8 P. 2 q. 3 s.c. 4; Toma d'Aquino, *Summa theologica* I q. 76 a. 8 arg. 3.

[282] Cf. Aristotel, *op.cit.,* II 412b 18-19.

11. Apoi, sufletul este principiul vieţii vieţuitorului. Rezultă că, dacă sufletul ar fi în orice parte a corpului, fiecare parte a corpului ar primi viaţă direct de la suflet şi astfel nici o parte din corp nu ar mai depinde de alta pentru a trăi. Ceea ce e limpede că nu e adevărat, căci părţile corpului depind de inimă pentru a trăi.
12. Apoi, sufletul se mişcă prin accident, prin mişcarea corpului în care se află, după cum e în repaus prin accident, atunci când corpul în care se află este în repaus. Se întâmplă însă ca, în vreme ce o parte a corpului e în repaus, o alta să fie în mişcare. Prin urmare, dacă sufletul se află în orice parte din corp, el trebuie să fie totodată în mişcare şi în repaus, ceea ce pare imposibil.
13. Apoi, toate facultăţile sufletului îşi au originea în esenţa sa. Aşadar, dacă esenţa sufletului ar fi în orice parte din corp, ar trebui ca oricare dintre facultăţile sufletului să se poată găsi în orice parte din corp. Ceea ce se vede limpede că nu e adevărat, pentru că auzul nu este în ochi, ci numai în ureche, şi aşa mai departe.
14. Apoi, orice lucru care este în altul este acolo în felul lucrului în care se află. Prin urmare, dacă sufletul este în corp, el trebuie să fie acolo în felul corpului. Or, potrivit modului de a fi al corpului, o parte nu se poate găsi acolo unde este o alta. Prin urmare, o parte a sufletului nu se va putea găsi în acelaşi loc cu o altă parte a sa şi de aceea sufletul nu poate fi întreg în orice parte din corp.
15. Apoi, unele vieţuitoare imperfecte din familia râmelor continuă să trăiască şi dacă sunt secţionate, din cauză că, după tăiere, sufletul lor rămâne în fiecare parte a corpului. Omul, în schimb, precum şi celelalte vieţuitoare perfecte, nu trăieşte dacă este tăiat în bucăţi. în cazul lor, aşadar, sufletul nu se găseşte în orice parte din corp.
16. Apoi, asemeni omului sau vieţuitorului, şi casa este un întreg alcătuit din părţi diferite. Dar forma de casă nu se

află în orice parte din casă, ci numai în casa luată ca întreg, înseamnă că sufletul, care e forma vieţuitorului, nu este întreg în orice parte din corp, ci numai în corpul luat ca întreg.
17. Apoi, sufletul dă fiinţă corpului întrucât este forma lui. Or, potrivit cu esenţa sa simplă, sufletul este forma corpului, şi astfel dă fiinţă corpului prin această esenţă simplă, însă din unu nu ia naştere în mod natural decât unu[283]. Aşadar, dacă, în calitate de formă, sufletul s-ar găsi în fiecare parte a corpului, ar trebui ca fiecărei părţi din corp să-i dea fiinţă în aceeaşi formă.
18. Apoi, legătura dintre formă şi materie este mai puternică decât cea dintre un loc şi lucrul care se află în el. Or, un lucru nu se poate găsi în mai multe locuri în acelaşi timp, fie el şi o substanţă spirituală, căci magistrii nu admit că *un înger ar putea să se găsească deodată în mai multe locuri.* Nici sufletul nu poate deci să fie în diferitele părţi ale corpului.

Or, dimpotrivă,

1. Augustin spune în *Despre Treime* VI[284] că *sufletul este*

întreg în întregul corp şi că este întreg în orice parte a sa.
2. Apoi, sufletul nu dă fiinţă corpului decât prin faptul că este unit cu el. Or, sufletul dă fiinţă întregului corp, ca şi fiecăreia dintre părţile lui. Sufletul se află deci în tot corpul şi în orice parte a sa.
3. Apoi, sufletul nu îşi desfăşoară operaţia decât acolo unde se găseşte. Iar operaţiile sufletului se văd în orice parte a corpului. în consecinţă, sufletul se află în orice parte din corp.
[283] Este o idee comună neoplatonismului, care face ca relaţia dintre Unul absolut care este Dumnezeu şi multiplicitatea lucrurilor create să nu fie directă, ci intermediată.
[284] Cf. Augustin, *De Trinitate* VI 6.

Răspund.
Trebuie spus că răspunsul la această întrebare e legat de răspunsurile precedente, în care s-a arătat că, în calitate de formă a corpului, sufletul nu este unit cu corpul în întregul său prin intermediul vreunei părţi a acestuia, ci că este unit cu întregul corp fără nici un intermediar[285], deoarece sufletul este o formă şi a întregului corp, şi a oricăreia din părţile sale. într-adevăr, de vreme ce corpul omului, ca şi al oricărui alt vieţuitor, este un întreg natural, se spune că este o unitate pentru că are o singură formă prin care e adus la perfecţiune, iar aceasta nu doar în ce priveşte asocierea ori compunerea, cum se întâmplă cu o casă si cu altele de acest fel. De aceea, trebuie ca orice parte a omului ori a vieţuitorului să-şi primească fiinţa şi specia de la suflet, ca de la forma care îi este proprie. Din această cauză, Filozoful spune că, *odată îndepărtat sufletul, nici ochiul, nici carnea, nici vreo altă parte din corp nu dăinuie decât într-un sens echivoc*[286]. Pe de altă parte, nu se poate ca ceva să-şi primească fiinţa şi specia de la o realitate separată în acelaşi fel în care şi-o primeşte de la o formă, căci o astfel de poziţie ar fi asemănătoare celei susţinute de platonişti[287], după care *lucrurile sensibile îşi primesc fiinţa şi specia prin participarea la formele separate.* Or, forma trebuie să fie ceva ce aparţine lucrului căruia îi dă fiinţă, întrucât forma şi materia sunt principii care alcătuiesc în mod intrinsec esenţa lucrului. De aceea, dacă, potrivit afirmaţiei lui Aristotel[288], sufletul, în calitate de formă, dă fiinţa şi specia fiecărei părţi din corp, el trebuie să se afle în orice parte din corp. Din acest
[285] Cf. întrebarea a noua.
[286] Cf. Aristotel, *De anima* II 412b 9-22; *Metafizica* VII 1035b 24-25.
[287] Cf. *idem, Metafizica* I 987b 1-8; 991a 20-b 3; VII 1033b 19-1034a 8; XII 1071a 17-30.
[288] Cf. *idem, Despre suflet* II 412b 17-25.

motiv se spune că sufletul este în tot corpul, fiindcă este forma întregului. Tot astfel, dacă e forma oricăreia dintre părţi, atunci el trebuie să se afle în orice parte, şi nu doar în întreg, sau doar într-o parte anumită. Iar această definiţie se potriveşte sufletului, deoarece *sufletul este actul unui corp dotat*

cu organe. Or, un corp dotat cu organe este alcătuit din diferite organe, şi astfel, dacă, în calitate de formă, sufletul s-ar afla numai într-o parte a lui, el nu ar mai fi actul corpului dotat cu organe, ci numai actul unuia dintre organe, de pildă al inimii, sau al altuia, în vreme ce restul părţilor ar fi aduse la perfecţiune prin alte forme, aşa încât întregul nu ar mai fi ceva unic prin natură, ci doar prin compunere. Rămâne deci ca sufletul să se găsească în tot corpul şi în orice parte a sa. Dar, cum se pune întrebarea dacă sufletul în întregul său se află în întregul corp şi în orice parte a sa, trebuie să vedem în ce fel se spune aceasta. Căci natura de întreg poate fi atribuită în trei feluri unei forme, şi aceasta deoarece se spune în trei feluri despre ceva că are părţi. In primul rând, ceva are părţi prin diviziunea unei cantităţi, aşa cum, de pildă, se împarte un număr sau o mărime. Insă unei forme nu îi revine întregul numărului sau al mărimii decât, poate, prin accident; de pildă, formelor care se divid prin accident prin diviziunea unui continuu, aşa cum e divizată albeaţa prin diviziunea unei suprafeţe[289]. In al doilea rând, se spune despre ceva că e un întreg în comparaţie cu părţile esenţiale ale unei specii, aşa cum materia şi forma sunt numite părţi ale compusului, iar genul şi diferenţa oarecum părţi ale speciei. Acest fel de a fi întreg este atribuit chiar şi esenţelor simple[290] în virtutea perfecţiunii lor, deoarece, aşa cum lucrurile compuse au o specie perfectă prin legătura dintre principiile lor esenţiale, tot aşa substanţele şi formele simple au în sine o specie perfectă. în al treilea rând, se spune despre ceva că e

[289] Culoarea albă a unei suprafeţe se împarte odată cu suprafaţa colorată, dar nu ca o suprafaţă, ci pe seama acesteia, adică accidental.

[290] E vorba de îngeri.

un întreg în raport cu părţile pe care le reprezintă capacităţile, sau facultăţile sale. Iar aceste părţi corespund diviziunii operaţiilor.

Aşadar, dacă se ia o formă care se divide prin diviziunea unui continuu şi se pune întrebarea dacă ea se află întreagă în orice parte a corpului, aşa cum s-ar întreba dacă albeaţa este întreagă într-o parte a unei suprafeţe, dacă se ia deci forma în raport cu nişte părţi cantitative (deşi faptul de a fi întreg aparţine culorii albe doar prin accident), atunci forma nu este întreagă în fiecare parte, ci este întreagă în întreg şi parte în parte.

Dacă însă se pune întrebarea privitoare la întregul ce corespunde speciei, atunci forma este întreagă în orice parte, pentru că albeaţa este intensă într-o parte la fel ca în întreg[291]. Pe de altă parte, în ce priveşte facultatea sa, e adevărat că o formă nu este întreagă în orice parte. Căci albeaţa unei părţi din suprafaţă nu poate să reflecte tot atâta lumină câtă reflectă albeaţa de pe toată suprafaţa, după cum nici căldura unui foc mai mic nu poate încălzi precum căldura unui foc mai mare. Iar dacă acceptăm, pentru moment, că există doar un singur suflet în corpul omului (căci despre acest lucru se va pune întrebarea mai târziu[292]), trebuie spus că acesta nu se divide prin diviziunea unei cantităţi numerice. E, de asemenea, limpede

că sufletul nu se divide prin diviziunea unui continuu (mai ales la vieţuitoarele perfecte, care nu pot trăi dacă au fost secţionate), deşi cu sufletele vieţuitoarelor din familia râmelor este, poate, altminteri, de vreme ce ele au un singur suflet în act şi mai multe în potentă, aşa cum învaţă Filozoful[293].

[291] Sub raport cantitativ, albeaţa nu este întreagă decât pe suprafaţa luată ca întreg. Sub raport calitativ însă, culoarea e prezentă în întregime peste tot şi orice parte a suprafeţei e albă în mod deplin.

[292] Cf. întrebarea a unsprezecea.

[293] Cf. Aristotel, *Despre suflet* II 413b 16-22. Cf. şi Toma d'Aquino, *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi* I d. 8 q. 5 a. 3 ad 2; *Summa contra Gentiles* II c. 86; *Quaestiones disputatae De potentia* q. 3 a. 12 ad 5; *Sentencia libri De anima* II 14.

Rezultă, aşadar, că, în cazul sufletului omului şi al oricărui alt vieţuitor perfect, caracterul de întreg nu se poate lua decât în sensul care corespunde perfecţiunii speciei, pe de o parte, şi facultăţii sau capacităţii sufletului, pe de altă parte. Prin urmare, de vreme ce perfecţiunea speciei aparţine unui suflet prin esenţa sa, iar sufletul este, prin esenţa sa, formă a corpului şi, ca formă a corpului, se află în orice parte a sa, cum s-a arătat, înseamnă că întregul suflet se află în orice parte a corpului, potrivit cu întreaga perfecţiune a speciei sale. Dacă însă se ia caracterul de întreg în sensul care corespunde facultăţii şi capacităţii sufletului, atunci acesta nu se află în întregime în orice parte a corpului, şi nici nu este cuprins cu totul în întregul corp (dacă vorbim de sufletul omului). Căci s-a arătat în întrebările de mai sus[294] că sufletul omenesc, fiindcă depăşeşte capacitatea corpului, rămâne cu facultatea de a realiza anumite operaţii fără participarea corpului, aşa cum se întâmplă cu înţelegerea şi cu vrerea. De aceea, intelectul şi voinţa nu aparţin vreunui organ corporal. In ce priveşte însă celelalte operaţii, pe care sufletul le realizează cu ajutorul organelor corporale, întreaga facultate şi capacitate a sufletului se află în întregul corp, însă nu în orice parte a sa, deoarece diferitele părţi ale corpului se potrivesc unor operaţii diferite ale sufletului. De aceea, sufletul se află într-o anumită parte a corpului numai în raport cu o anumită facultate, care priveşte operaţia care se realizează prin acea parte.

1. La primul deci, trebuie spus că, de vreme ce materia este în vederea formei, iar forma este rânduită pentru operaţia care îi este proprie, e necesar ca materia fiecărei forme să fie de aşa fel, încât să fie potrivită pentru operaţia acelei forme (după cum materia fierăstrăului trebuie să fie de fier, pentru că se potriveşte, din cauza durităţii sale, la operaţia

[294] Cf. întrebările întâi, a doua şi a cincea.

fierăstrăului). Prin urmare, de vreme ce sufletul, datorită perfecţiunii facultăţii sale, e în stare să realizeze operaţii diferite, e nevoie ca materia lui să fie un corp alcătuit din părţi care să se potrivească diferitelor operaţii ale sufletului, iar aceste părţi se numesc organe. Din acest motiv, întregul corp, căruia, ca formă, îi corespunde în primul rând sufletul, este un organ, iar părţile sale vor exista în vederea întregului. De aceea, o parte a corpului nu corespunde sufletului, pen-

tru că ar reprezenta ceea ce trebuie propriu-zis şi în primul rând să fie adus la perfecţiune, ci numai în măsura în care e rânduită în vederea întregului. Ca atare, nu e nevoie ca orice parte a vieţuitorului să fie un corp dotat cu organe, deşi sufletul este forma sa.

2. La al doilea, trebuie spus că, de vreme ce materia este în vederea formei, forma dă fiinţa şi specia materiei, astfel încât materia să ajungă potrivită operaţiei sale. Şi, deoarece corpul este adus la perfecţiune de suflet, e nevoie ca el să fie alcătuit din părţi diferite pentru ca acestea să fie potrivite pentru diferitele operaţii ale sufletului. Prin urmare, deşi este unul singur şi simplu ca esenţă, sufletul aduce în mod diferit la perfecţiune părţile corpului.

3. La al treilea, trebuie spus că, de vreme ce sufletul se află într-o parte a corpului în felul în care s-a spus, nici o parte din suflet nu se găseşte în afara sufletului care este în acea parte a corpului. Totuşi, de aici nu rezultă că nu ar mai exista suflet în afara acelei părţi din corp, ci că nimic din suflet nu se poate găsi în afara corpului luat ca întreg, deoarece corpul în întregul său este acela care e adus în primul rând la perfecţiune.

4. La al patrulea, trebuie spus că Filozoful vorbeşte acolo *de suflet ca facultate care pune în mişcare,* căci principiul mişcării corpului se află într-o anumită parte a corpului, şi anume în inimă, încât sufletul pune prin inimă întregul corp în mişcare. Iar acest lucru se vede din exemplul conducătorului, dat de Filozof.

5. La al cincilea, trebuie spus că, în substanţa sa, motorul cerului nu e circumscris de un anumit loc, dar Filozoful voia să arate *unde se află această substanţă în calitate de principiu care pune în mişcare.* Or, dacă e luat astfel, ca principiu al mişcării, sufletul se găseşte în inimă.

6. La al şaselea, trebuie spus că, dacă se spune până şi în cazul plantelor că sufletul se află la mijloc între ceea ce e sus şi ceea ce e jos, lucrul acesta se întâmplă întrucât sufletul este principiul anumitor operaţii. După cum se întâmplă şi la vieţuitoare.

7. La al şaptelea, trebuie spus că nu orice parte dintr-un vieţuitor este un vieţuitor, aşa cum orice parte din foc este foc, deoarece, dacă în orice parte a focului se regăsesc toate operaţiile sale, nu toate operaţiile vieţuitoarelor, mai ales ale celor perfecte, se regăsesc în oricare din părţile lor.

8. La al optulea, trebuie spus că din argumentul acela rezultă că, în calitate de facultate, sufletul nu este întreg în orice parte din corp, ceea ce, s-a spus, este adevărat.

9. La al nouălea, trebuie spus că Filozoful *nu ia părţile sufletului în raport cu esenţa sufletului, ci cu facultatea sa.* De aceea şi spune că, *aşa cum sufletul este în tot corpul, aşa şi o parte a sufletului este într-o parte a corpului. Deoarece, aşa cum corpul dotat cu organe, luat ca întreg, există pentru a servi operaţiilor sufletului, care se realizează prin corp, tot aşa un organ există pentru a sluji unei operaţii particulare.*

10. La al zecelea, trebuie spus că facultatea sufletului îşi are originea în esenţa sa şi, de aceea, oriunde este o facul-

tate a sufletului, acolo este şi esenţa sa. într-adevăr, cuvintele Filozofului[295], care spune că *dacă ochiul vieţuitorului ar fi un vieţuitor, atunci văzul ar fi sufletul acestuia,* nu se referă la facultatea sufletului lipsită de esenţa sa. Tot astfel, se

[295] Cf. Aristotel, *Despre suflet* II 412b 18-19. Cf. şi Toma d'Aquino, *Sentencia libri De anima* II 2.

spune că sufletul sensibil este forma întregului corp prin esenţa sa, iar nu prin facultatea sa senzitivă.

11. La al unsprezecelea, trebuie spus că, de vreme ce în celelalte părţi ale corpului sufletul îşi desfăşoară operaţia printr-o anumită facultate unică (iar corpul este alcătuit prin acţiunea sufletului, care este cauza eficientă a corpului, spre a fi potrivit actului de a fi al sufletului, după cum spune Aristotel în *Despre suflet* II[296]), e necesar ca dispoziţia celorlalte părţi, întrucât urmează a fi aduse la perfecţiune de suflet, să depindă de o primă parte, adică de inimă. Iar viaţa celorlalte părţi depinde de inimă în măsura în care, odată ce dispoziţia necesară unei anumite părţi se pierde, sufletul nu mai este unit cu ea precum o formă. Acest lucru nu e însă un motiv pentru a respinge afirmaţia că sufletul este forma oricărei părţi din corp, unită cu aceasta fără intermediar.

12. La al doisprezecelea, trebuie spus că sufletul nu se mişcă sau e în repaus decât prin accident atunci când corpul se mişcă sau e în repaus. Or, nu e imposibil ca, prin accident, ceva să se mişte şi să fie totodată în repaus, aşa cum nu e imposibil ca ceva să se mişte prin accident în direcţii opuse, aşa cum se întâmplă, de pildă, când cineva e purtat într-o corabie în direcţia opusă celei în care pluteşte corabia[297].

13. La al treisprezecelea, trebuie spus că, deşi toate facultăţile sufletului îşi au originea în esenţa acestuia, totuşi fiecare parte din corp primeşte suflet în felul ei. De aceea, sufletul se găseşte în diferitele părţi ale corpului prin facultăţi diferite şi nu are nevoie să se găsească în fiecare parte prin toate facultăţile sale.

14. La al paisprezecelea, trebuie spus că, atunci când se spune că orice lucru care este în altul este acolo în felul lucrului în care se află, înţelesul afirmaţiei priveşte puterea de receptare a recipientului, şi nu natura acestuia. Căci nu e

[296] Cf. Aristotel, *op.cit.,* II 415b 8-12.

[297] Cf. şi *ibidem,* 1406a 5-10.

nevoie ca un lucru care este în altul să aibă natura şi proprietăţile celui în care se află, ci să fie receptat de acela pe măsura capacităţii sale. într-adevăr, e limpede că apa nu are natura amforei şi de aceea nu e nevoie ca sufletul să aibă o calitate corporală, încât o parte a sufletului să se găsească într-un loc, atunci când cealaltă parte se află în alt loc.

15. La al cincisprezecelea, trebuie spus că vieţuitoarele din familia râmelor trăiesc şi după ce au fost secţionate nu doar pentru că sufletul lor se află în orice parte a corpului, ci şi fiindcă sufletul lor, de vreme ce este imperfect şi capabil numai de puţine acţiuni, are nevoie de un mic număr

de părţi diferite între ele, care se găsesc până şi într-o parte tăiată din corpul vieţuitoarei. De aceea, cum partea tăiată conservă acea dispoziţie a corpului prin care întregul corp fusese adus la perfecţiune de suflet, sufletul rămâne în ea. Ceea ce nu se întâmplă la vieţuitoarele perfecte.

16. La al şaisprezecelea, trebuie spus că forma casei, ca de altfel şi celelalte forme ale lucrurilor făcute de om, este o formă accidentală. Ea nu dă fiinţă şi specie întregului şi fiecăreia dintre părţile sale, după cum nici întregul respectiv nu este efectiv o unitate, ci un agregat, pe când sufletul este forma substanţială a corpului, care dă fiinţă şi specie atât întregului, cât şi părţilor. Din acest motiv, întregul astfel alcătuit din părţi este efectiv o unitate şi nu e asemănător unei case.

17. La al şaptesprezecelea, trebuie spus că, deşi este unu şi simplu ca esenţă, sufletul are totuşi capacitatea de a realiza operaţii diverse. Or, cum el dă în mod natural fiinţă şi specie corpului pe care îl aduce la perfecţiune, întrucât prin esenţa sa este forma corpului, şi totodată pentru că cele care există în mod natural există în vederea unui scop, e necesar ca sufletul să dea naştere în corp unor părţi diferite, care să corespundă diverselor sale operaţii. Pe de altă parte, e adevărat că, din cauza acestei diversităţi, a cărei raţiune stă în scop, şi nu doar în formă, faptul că operaţia naturii se des-

făsoară în vederea unui scop se vede mai uşor în alcătuirea făpturilor vii decât la celelalte lucruri naturale, deoarece la celelalte lucruri naturale forma aduce lucrul la perfecţiune în mod uniform.

18. La al optsprezecelea, trebuie spus că nu trebuie să socotim simplitatea sufletului şi a îngerului asemănătoare cu simplitatea punctului, care are un loc determinat într-un continuu şi care, pentru că este simplu, nu se poate găsi în acelaşi timp în diferite părţi dintr-un continuu. îngerul şi sufletul însă sunt numiţi simpli pentru că sunt lipsiţi cu totul de cantitate şi de aceea ei nu sunt în legătură cu un continuu decât prin contactul dintre acesta şi o facultate a lor. în felul acesta, întregul care este în legătură cu facultatea îngerului, dar căruia îngerul nu-i este formă, ajunge în relaţie cu îngerul având calitatea unui loc unitar, pe când cu sufletul, care îi este formă, ajunge în relaţie având calitatea unui corp care poate fi adus la perfecţiune. Apoi, aşa cum îngerul este în întregime în orice parte a locului său, tot astfel şi sufletul este în întregime în orice parte a corpului pe care îl aduce la perfecţiune.

întrebarea a unsprezecea

în al unsprezecelea rând, se pune întrebarea dacă, în cazul omului, sufletul raţional, senzitiv şi vegetativ sunt o singură substanţă.

Şi se pare că nu.

1. într-adevăr, sufletul trebuie să existe pretutindeni unde se întâlneşte vreunul dintre actele sale. Or, actul sufletului vegetativ al embrionului apare înaintea actului sufletului senzitiv, iar actul sufletului senzitiv, înaintea actului sufletului

raţional. înseamnă că sufletul vegetativ al fătului este anterior celui senzitiv, iar cel senzitiv este anterior celui raţional şi că, astfel, ele nu sunt identice ca substanţă.

2. Dar spunea cineva că, în cazul embrionului, actul sufletului vegetativ şi actul sufletului senzitiv nu provin de la un suflet care să-i aparţină embrionului, ci de la facultatea care se găseşte în el de la sufletul părintelui.

Or, dimpotrivă, nici un agent limitat nu acţionează prin propria sa putere decât până la o distanţă limitată. Lucrul acesta se vede, de pildă, dacă aruncăm un obiect, deoarece acela care aruncă obiectul până într-un loc anumit o face pe măsura puterii sale. Pe de altă parte, mişcările şi operaţiile sufletului din embrion se desfăşoară oricât de departe s-ar afla părintele, a cărui facultate e totuşi limitată. Aşadar, operaţiile sufletului din embrion nu au loc cu ajutorul facultăţii sufletului părintelui.

[298] Subiectul întrebării a unsprezecea este tratat şi în alte texte tomiste: *Quaestiones de quolibet* XI q. 5 a. 1; *Summa contra Gentiles* II c. 58; *Quaestiones disputatae De potentia* q. 3 a. 9 ad 9; *Summa theologica* I q. 76 a. 3; *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis* a. 3; *Compendium tbeologiae* 90-92.

3. Apoi, Filozoful spune în cartea *Despre naşterea vieţuitoarelor*[1]^ că *embrionul este mai întâi vieţuitor şi apoi om.* El nu este însă vieţuitor decât pentru că are suflet senzitiv, iar om prin sufletul raţional. în consecinţă, însuşi sufletul senzitiv, iar nu doar facultatea acestuia, este anterior sufletului raţional.

4. Apoi, a trăi şi a simţi sunt operaţii care nu se pot desfăşura decât printr-un principiu interior, căci ele sunt acte ale sufletului. Prin urmare, de vreme ce embrionul trăieşte şi simte mai înainte de a avea un suflet raţional, faptul că el trăieşte ori simte nu poate să provină de la sufletul părintelui, care îi este exterior, ci de la sufletul care se găseşte în interiorul său.

5. Apoi, Filozoful spune în *Despre suflet* II[300] că *sufletul este cauza corpului viu nu doar în calitate de formă, ci şi în calitate de cauză eficientă şi de scop.* Or, sufletul nu poate fi cauza eficientă a corpului dacă nu este prezent în corp atunci când acesta ia o formă, iar corpul primeşte o formă înainte ca sufletul raţional să pătrundă în el. înseamnă că nu doar o facultate a sufletului, ci sufletul însuşi există deja în embrion mai înainte ca sufletul raţional să pătrundă în el.

6. Dar mai spunea cineva că formarea corpului se datorează sufletului părintelui, iar nu sufletului care se găseşte în embrion.

[299] Cf. Aristotel, *De generatione animalium* II 736a 35-b 5. Acest text este deseori invocat ca argument pentru pluralitatea sufletelor: cf. Guillelmus din Auvergne, *De anima* c. 4 pars 1; Filip Cancelarul, *Summa de bono* IV q. 3; Ioannes din La Rochelle, *Summa De anima* I c. 26 [XXIV]; Bonaventura, *Commentaria in Quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* II d. 31 a. 1 arg. 4; Albert cel Mare, *Summa de homine* tr. I q. 7 a. 1 s.c. 5; Anonymus, *Quaestiones in tres libros De anima* II q. 31; Anonymi, Magistri Artium *Lectura in librum De anima a quodam discipulo reportată* II 6 [q. 1]; Toma d'Aquino, *Quaestiones disputatae De potentia* q. 3 a. 9 arg. 12, *Summa theologica* I q. 76 a. 3 arg. 3.

[300] Cf. Aristotel, *Despre suflet* II 415b 7-12.

Or, dimpotrivă, corpurile vii se pun în mişcare urmând mişcările care le sunt proprii, încât naşterea unui corp viu este o mişcare care e proprie acelui corp, de vreme ce facultatea de generare este un principiu propriu unui corp viu. Corpul viu se pune astfel pe sine însuşi în mişcare. *Dar cel care se mişcă pe sine însuşi este compus dintr-un mişcător şi un lucru mişcat,* după cum se arată în *Fizica* VIII[301]. Deci principiul de generare care formează corpul viu trebuie să fie un suflet care să se găsească în embrion.

7. Apoi, e limpede că embrionul creşte, iar *creşterea este o mişcare după loc,* cum se spune în *Fizica* IV[302]. Aşadar, de vreme ce vieţuitorul se mişcă pe sine însuşi după loc, el se va pune totodată în mişcare prin creştere şi, de aceea, în embrion trebuie să existe un principiu al acestei mişcări, care nu poate să provină de la un suflet exterior.

8. Apoi, Filozoful spune în cartea *Despre naşterea vieţuitoarelor*[303] că *nu se poate spune că în embrion nu există suflet, ci doar că în el se găseşte mai întâi un suflet nutritiv şi doar apoi unul senzitiv.*

9. Dar spunea cineva că Filozoful spune acestea *nu pentru că sufletul din embrion este în act, ci pentru că e în potentă.*

Or, dimpotrivă, nimic nu acţionează dacă nu este în act, iar în embrion se desfăşoară acţiuni ale sufletului. Deci sufletul din embrion este în act, de unde rezultă că el nu este doar o singură substanţă.

10. Apoi, e imposibil ca unul şi acelaşi lucru să provină şi din exterior, şi din interior, pe când *sufletul raţional care se găseşte în om vine din afară, în vreme ce sufletul vegetativ şi cel senzitiv provin dinăuntru, şi anume din principiul care există în sămânţă,* după cum arată Filozoful în

[301] Cf. *idem, Fizica* VIII 257b 12.
[302] Cf. *ibidem,* IV 211a 14-17; cf. şi 213b 4-5.
[303] Cf. *idem, De generatione animalium* II 736a 32-35.

cartea *Despre naşterea vieţuitoarelor*[20]*. Rezultă că, în cazul omului, sufletul vegetativ, cel senzitiv şi cel raţional nu sunt identice ca substanţă.

11. Apoi, e imposibil ca ceea ce este substanţă într-un lucru să fie accident în altul. De aceea, Filozoful spune în *Metafizica* VIII despre *căldură că nu este forma substanţială a focului, din moment ce în alte lucruri ea este un accident?*[05] Or, dacă la animale sufletul senzitiv este o substanţă înseamnă că la om el nu poate să fie doar o facultate, de vreme ce facultăţile sunt proprietăţi şi accidente ale sufletului.

12. Apoi, omul este un vieţuitor mai nobil decât animalele. Dar un vieţuitor e numit vieţuitor datorită sufletului său senzitiv. Rezultă că sufletul senzitiv al omului este mai nobil decât cel al animalelor. Cum însă la aceste vieţuitoare sufletul senzitiv este o substanţă, şi nu doar o facultate a sufletului, cu atât mai mult înseamnă că la om acest suflet va fi o substanţă în sine.

13. Apoi, e imposibil ca un lucru identic ca substanţă să fie coruptibil şi incoruptibil. Sufletul raţional e însă incoruptibil, în vreme ce sufletul senzitiv şi cel vegetativ sunt coruptibile. E deci imposibil ca sufletul raţional, senzitiv şi vegetativ să fie identice ca substanţă.
14. Dar mai spunea cineva că sufletul senzitiv al omului este incoruptibil.

[304] Cf. *ibidem,* II 736b 21-29.

[305] După Aristotel, căldura este o calitate specifică focului, dar nu forma lui substanţială. Cf. Aristotel, *De generatione et corruptione* II 331a 1-5, 335b 25-336a 14; *Fizica* 1190b 17-191a 5,1186b 20-187a 10, IV 217a 25-217b 10, V 224b 1 -10, V225b 15-25; *Metafizica* IV 1007a 30-1007b. Cf. şi Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis Metaphysica* VIII 5; Toma d'Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* XI12 [12] 1068a 10: « unii susţin că frigul ar fi forma substanţială a apei, iar căldura forma substanţială a focului. Dar acest fapt nu poate fi adevărat, deoarece formele substanţiale nu sunt sensibile prin ele însele. Totodată, e limpede că în alte corpuri căldura şi frigul sunt accidente. »

Or, dimpotrivă, *coruptibilul şi incoruptibilul se deosebesc după gen,* cum spune Filozoful în *Metafizica* X[306], iar sufletul senzitiv al animalelor este coruptibil. Aşadar, dacă sufletul senzitiv al omului este incoruptibil, atunci sufletul senzitiv al omului şi cel al calului nu sunt de acelaşi gen. Astfel, de vreme ce vieţuitorul e numit vieţuitor datorită sufletului său senzitiv, ar însemna ca omul şi calul să nu aparţină aceluiaşi gen vieţuitor, ceea ce nu e, desigur, adevărat.
15. Apoi, e imposibil ca un lucru identic ca substanţă să fie raţional şi lipsit de raţiune, fiindcă o contradicţie nu se poate afirma despre acelaşi lucru. Dar sufletul senzitiv şi cel vegetativ sunt lipsite de raţiune. Ele nu pot deci să fie identice ca substanţă cu sufletul raţional.
16. Apoi, corpul este pe măsura sufletului. Or, în corp există diferite principii ale operaţiilor sufletului, care sunt numite membre principale. In consecinţă, nu există numai un suflet, ci mai multe.
17. Apoi, facultăţile sufletului derivă în mod natural din esenţa acestuia. în mod natural însă, din unu nu ia naştere decât unu[307]. Prin urmare, dacă în om există un singur suflet, din el nu pot, pe de o parte, să apară facultăţi care sunt legate de organe, iar, pe de altă parte, facultăţi care nu sunt legate de organe.
18. Apoi, genul e luat din materie, în vreme ce diferenţa e luată din formă, iar genul omului e « vieţuitor », în vreme ce diferenţa lui e « raţional ». Deci, cum vieţuitorul e numit astfel din cauza sufletului său senzitiv, se pare că nu doar corpul, ci şi sufletul senzitiv se va raporta precum o materie la sufletul raţional[308]. înseamnă că sufletul raţional şi cel senzitiv nu sunt identice ca substanţă.

[306] Cf. Aristotel, *Metafizica* X 1058b 26-29 şi 1059a 10; cf. şi Toma d'Aquino, *Summa contra Gentiles* II c. 89 *; Summa theologica* I q. 76 a. 3 arg. 2.

[307] Cf. şi întrebarea a zecea, obiecţia a şaptesprezecea.

[308] Deoarece genul este asemeni unei materii pentru diferenţă.

19. Apoi, omul şi calul sunt aidoma în calitatea lor de vieţuitoare. însă, cum vieţuitorul e numit vieţuitor datorită sufletului său senzitiv, rezultă că omul şi calul sunt aidoma în ce priveşte sufletul lor senzitiv. Or, de vreme ce sufletul senzitiv al calului nu este raţional înseamnă că nici sufletul omului nu este astfel.
20. Apoi, dacă, în cazul omului, sufletul raţional, cel senzitiv şi cel vegetativ sunt identice ca substanţă, e necesar ca în oricare parte a corpului se va găsi unul dintre ele, acolo să fie şi celălalt. Ceea ce nu e însă adevărat. într-adevăr, deşi sufletul vegetativ este în oase, fiindcă acestea sunt hrănite şi cresc, sufletul senzitiv lipseşte de acolo, fiindcă oasele nu au simţire, în consecinţă, aceste suflete nu sunt identice ca substanţă.
Or, dimpotrivă,
In cartea *Despre învăţăturile bisericeşti™,* se spune că *„nu afirmăm că există două suflete într-un singur om, aşa cum scriu Iacob şi alţi sirieni, şi anume un suflet animal, prin care corpul să fie însufleţit, şi un altul raţional, care să slujească raţiunii, ci spunem că unul şi acelaşi suflet din om este cel care prin prezenţa sa dă viaţă corpului şi se are pe sine în stăpânire prin raţiune".*
Răspund.
Trebuie spus că există diverse opinii cu privire la această întrebare, şi asta nu doar printre moderni, ci şi printre antici.
[309] Cf. Gennadius din Marsilia (Ps.-Augustin), *De ecclesiasticis dogmatibus* XV, o autoritate citată adesea pentru a arăta unitatea sufletului. Cf. şi Ioannes din La Rochelle, *Summa De anima* I c. 26 [XXIV] et c. 45 [XLIII]; Alexander din Hales, *Summa fratris Alexandri* II-1 n. 332 arg. 'f et n. 489 contra 'b'; Toma dAquino, *Quaestiones disputatae De potentia* q. 3 a. 9 ad 9; *Summa contra Gentiles* II c. 58; *Summa theologica* q. 76 a. 3.

într-adevăr, Platon a susţinut că *în corp există suflete diferite*[310], iar această idee era într-adevăr consecinţa principiilor sale. Căci Platon a susţinut că *sufletul este unit ca un motor, iar nu ca o formă cu corpul,* zicând că *sufletul se află în corp ca un corăbier într-o corabie.* Or, când e vorba de acţiuni diferite ca gen, trebuie să se admită motoare diferite, aşa cum pe o corabie unul ţine cârma, iar altul vâsleşte. Iar deosebirea dintre cei doi nu distruge unitatea corăbiei, fiindcă, aşa cum există o ordine printre acţiuni, tot aşa există o subordonare a motoarelor care se găsesc pe o corabie. In mod asemănător, nici unitatea omului sau a vieţuitorului nu pare să fie afectată dacă există mai multe suflete într-un singur corp, ordonate ca nişte motoare, unul sub celălalt, potrivit ordinii operaţiilor sufletului.
Dar, cum din relaţia dintre motor şi lucrul mişcat nu ia naştere o unitate efectivă, care să fie o unitate în sine, ar însemna că nici omul, şi nici vieţuitorul nu sunt o unitate în sine şi că nici nu cunosc efectiv generarea şi coruperea, atunci când corpul primeşte suflet sau îl pierde. De aceea, trebuie spus că sufletul este unit cu corpul nu doar ca motor, ci şi ca formă, aşa cum este limpede şi din întrebările de mai înainte[311].
Pe de altă parte, chiar dacă admitem acest lucru, tot rezultă, conform principiilor lui Platon, că există mai multe suflete în om şi în vieţuitor. Platoniştii[312] au susţinut că *universalele sunt forme separate, care sunt predicate despre lu-*

crurile sensibile, întrucât sunt participate de către acestea,
[310] Cf. Platon, *Timaios* 69 E-70 A; *Republica* IX 580 D-581 C. Sursele lui Toma au fost probabil Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* 190, cu trimitere la Aristotel, *Despre suflet* 411b 5, ca şi Themistius, *De anima* V şi VI.
[311] Cf. întrebările a opta şi a noua.
[312] Cf. Aristotel, *Metafizica* I 987b 1-14; VII 1040b 30-34; cf. şi Toma d'Aquino, *Scriptum super Sententis Magistri Petri Lombardi* II d. 18 q. 2 a. 3; *Summa theologica* I q. 76 a. 3.

aşa cum Socrate e numit vieţuitor întrucât participă la Ideea de vieţuitor, iar om întrucât participă la Ideea de om. De aici urmează că una este, ca esenţă, forma după care Socrate e numit vieţuitor, iar alta e aceea după care Socrate e numit om, şi astfel rezultă că sufletul senzitiv şi cel raţional sunt diferite ca substanţă.

Dar această părere nu poate sta în picioare, fiindcă nu se poate ca o unitate în sine să ia naştere din lucruri diferite care există în act. Deoarece, dacă despre un anumit subiect sunt afirmate predicate ce corespund unor forme diferite în sine, atunci unul dintre ele va fi afirmat despre celălalt prin accident, aşa cum despre Socrate se spune că e alb datorită culorii albe şi muzician datorită muzicii, încât « muzician » este afirmat despre « alb » prin accident[313]. Aşadar, dacă Socrate ar fi numit om datorită unei forme, iar vieţuitor datorită alteia, ar rezulta că predicaţia « omul este un vieţuitor » se face prin accident şi că omul nu este într-adevăr ceea ce este un vieţuitor. Pe de altă parte, o predicaţie esenţială, care să corespundă unor forme diferite, se poate face numai atunci când cele două forme se raportează una la cealaltă în modul în care se spune despre ceea ce are suprafaţă că este colorat, deoarece culoarea se află într-o substanţă prin intermediul suprafeţei. Însă acest mod de a face predicaţii esenţiale nu se datorează faptului că predicatul este inclus în definiţia subiectului, ci mai degrabă invers. Căci suprafaţa este inclusă în definiţia culorii în acelaşi fel în care numărul este inclus în definiţia numărului par. Prin urmare, dacă predicaţia esenţială care leagă omul de vieţuitor ar fi una de acest fel, atunci, dacă cele două suflete ar fi diferite, şi cum sufletul senzitiv este ca un fel de material în raport cu cel
[313] Din moment ce Socrate este alb, orice atribut al lui Socrate (chiar şi faptul de a fi muzician) se va referi indirect şi la albeaţa lui Socrate. Dar o asemenea referire este accidentală, deoarece cele două atribute care îi aparţin lui Socrate nu au nici o legătură dacă sunt luate în sine.

raţional, ar rezulta că nu vieţuitorul este afirmat despre esenţa omului, ci mai degrabă invers. Şi mai rezultă ceva absurd. Căci din mai multe lucruri care există în act nu poate lua naştere o unitate efectivă dacă nu există ceva care să le unească şi să le lege într-un oarecare fel. Aşadar, dacă Socrate ar fi vieţuitor şi raţional prin două forme diferite, atunci, pentru ca să se unească efectiv, cele două ar avea nevoie de ceva care să le facă una şi, cum un asemenea element nu poate fi indicat, ar însemna că omul este o unitate alcătuită numai prin alăturarea unor părţi, aşa cum o grămadă, care e una în privinţa calităţii, este de fapt mai multe lucruri. Astfel, nici

omul nu va fi un existent efectiv, deoarece ceva este un existent numai întrucât este unu.
Apoi, mai rezultă ceva absurd. Căci, de vreme ce genul este un predicat substanţial, forma după care predicatul genului i se atribuie substanţei individuale trebuie să fie o formă substanţială. Astfel, sufletul senzitiv, după care Socrate este numit vieţuitor, trebuie să fie o formă substanţială. Prin urmare, e necesar ca o asemenea formă să dea efectiv fiinţă corpului şi să facă din el *ceva anumit.* Rezultă că, dacă este un alt suflet ca substanţă, sufletul raţional nu va mai avea rolul de a face din corp *ceva anumit,* nici de a-1 face pe acesta să existe în mod efectiv, ci îi va da doar o anumită calitate[314], de vreme ce acest suflet se leagă de un lucru care subzistă deja. El nu va fi de aceea o formă substanţială, ci una accidentală, şi astfel nu îi va da specia lui Socrate, de vreme ce şi specia este tot un predicat substanţial.
Trebuie deci ca omul să aibă numai un singur suflet ca substanţă, care să fie raţional, senzitiv şi vegetativ. Iar acest lucru decurge din ceea ce am arătat în întrebările de mai înainte privitor la ordonarea formelor substanţiale[315], şi anume

[314] O formă care nu e substanţială nu rămâne să fie decât accidentală, acordând lucrului nu propriu-zis fiinţă, ci doar atribute ale fiinţei. Cf. şi întrebarea a noua.

[315] Cf. întrebarea a noua.

că nici o formă substanţială nu este unită cu materia prin intermediul unei alte forme substanţiale, ci că forma care este mai înaltă în perfecţiune îi acordă materiei tot ceea ce i-ar da şi o formă mai puţin perfectă, ca şi ceva în plus. De aceea, sufletul raţional acordă corpului omenesc tot ceea ce sufletul senzitiv acordă vieţuitoarelor, iar cel vegetativ plantelor, şi apoi încă ceva. Din această cauză, sufletul omului este şi vegetativ, şi senzitiv, şi raţional. Dovadă pentru aceasta stă şi faptul că, atunci când operaţia unei facultăţi sufleteşti este intensă, operaţia altei facultăţi este împiedicată să se realizeze şi că, pe de altă parte, poate exista o comunicare a unei facultăţi cu alta, ceea ce nu s-ar întâmpla dacă nu toate facultăţile şi-ar avea originea în aceeaşi esenţă a sufletului.
1. La primul deci, trebuie spus că, până şi atunci când s-a admis că există numai o singură substanţă a sufletului în corpul omenesc, răspunsurile împotriva acestui argument au fost diferite. Căci unii[316] spun că *în embrion nu există suflet înainte de apariţia sufletului raţional şi că există doar o oarecare facultate care provine de la sufletul părintelui, încât de la o asemenea facultate, care este numită facultate formativă, ar lua naştere operaţiile care apar în embrion.* Ceea ce nu e întru totul adevărat, pentru că în embrion nu se desfăşoară doar operaţia de formare a corpului, care poate fi atribuită facultăţii mai sus amintite, ci şi alte operaţii, care nu pot fi atribuite decât unui suflet, cum ar fi creşterea, simţirea şi

[316] Cf. Alexander din Hales, *Summa fratris Alexandri* II-1 n. 489 resp.: « embrionul nu trăieşte în acelaşi fel în care se spune că trăieşte despre ceea ce are un suflet ca formă şi ca perfecţiune proprie [...]. Deci se poate spune că embrionul trăieşte printr-o extensie a numelui de viaţă; căci el nu trăieşte datorită prezenţei unui suflet care să îl plăsmuiască, ci datorită influenţei pe care o primeşte de la cor-

pul care îl conţine. » Cf. şi Bonaventura, *Commentaria in Quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* II d. 31 a. 1 q. 1 resp.; Toma d'Aquino, *Quaestiones disputatae De potentia* q. 3 a. 11 arg. 5.

altele de acest fel. Această părere ar putea fi totuşi susţinută, dacă s-ar spune că acest principiu activ din embrion este numit facultate a sufletului, iar nu suflet, numai pentru că el nu este încă un suflet deplin, aşa cum nici embrionul nu este un vieţuitor deplin, deşi, chiar şi în acest caz, dificultatea ar rămâne aceeaşi. Căci alţii[317] spun că, *deşi în embrion apare mai întâi sufletul vegetativ, apoi cel senzitiv, şi la urmă cel raţional, ele nu sunt totuşi diferite între ele. într-adevăr, sămânţa este adusă mai întâi în actul sufletului vegetativ, printr-un principiu activ care se găseşte în sămânţă. Iar acest suflet, pe măsură ce trece timpul, este făcut să progreseze, printr-un proces de generare, către perfecţiunea următoare şi ajunge el însuşi suflet senzitiv. Acesta e adus apoi de un principiu exterior la o perfecţiune şi mai înaltă şi ajunge suflet raţional.* Dar, potrivit acestei poziţii, rezultă că *substanţa ca atare a sufletului raţional provine din principiul activ care este în sămânţă, în vreme ce restul perfecţiunii ajunge acolo abia la sfârşit de la un principiu exterior.* Astfel, ar rezulta că *sufletul raţional, în substanţa sa, este coruptibil,* pentru că ceea ce e produs de o facultate care există într-o sămânţă nu poate fi incoruptibil.

Şi, de aceea, trebuie spus altceva, şi anume că generarea unui vieţuitor nu este doar o generare simplă, ci că ea cuprinde, una după alta, mai multe generări şi coruperi. In felul acesta, se spune că vieţuitorul are mai întâi forma seminţei, apoi a sângelui, şi tot aşa până ce are loc naşterea. Din acest motiv, din moment ce coruperea şi generarea nu se fac fără îndepărtarea şi adăugarea unei forme — forma imperfectă

[317] Cf. Alberc cel Mare, *De animalibus* libri XXVI tr. 1 c. 11; *Summa de homine* tr. 1 q. 17 a. 3; *De natura et origine animae* tr. 1 c. 4; Alfredus din Sareshel, *De motu cordis « Prologus »*; Anonymi, Magistri Artium *Lectura in librum De anima a quodam discipulo reportată* II 6 [q. 2]. Cf. şi Toma d'Aquino, *Summa contra Gentiles* II c. 89; *Quaestiones disputatae De potentia* q. 3 a. 9 ad 9; *Summa theologica* I q. 118 a. 2 ad 2.

care apare mai întâi trebuie să fie îndepărtată, şi o alta, mai înaltă în perfecţiune, să-i ia locul, şi tot aşa, până ce fătul ajunge la o formă deplină. Şi astfel, se spune că sufletul vegetativ este mai întâi în sămânţă. El este apoi îndepărtat în cursul generării şi un alt suflet îi ia locul, care nu este doar vegetativ, ci şi senzitiv, iar acestuia îi urmează un nou suflet, care este în acelaşi timp vegetativ, senzitiv şi raţional.

2. La al doilea, trebuie spus că facultatea existentă în sămânţa tatălui e o facultate internă, care nu derivă de la un izvor exterior, cum se întâmplă cu puterea de mişcare a unui obiect aruncat. De aceea, oricât de departe ar fi tatăl, facultatea din sămânţă îşi desfăşoară în continuare operaţia, deoarece facultatea activă a seminţei nu poate să provină de la mamă, deşi unii spun lucrul acesta, pentru *că. femeia nu este un principiu activ, ci unul pasiv.* Totuşi, într-o anumită pri-

vinţă, acest exemplu cuprinde un element comun, pentru că, aşa cum puterea obiectului care e aruncat, care este limitată, împinge obiectul până la un loc determinat ca distanţă, tot aşa facultatea părintelui conduce embrionul, printr-o mişcare de generare, până la o formă determinată.

3. La al treilea, trebuie spus că facultatea despre care e vorba aici are natura unui suflet, cum s-a spus. De aceea, datorită ei, embrionul poate fi numit vieţuitor.

Şi tot aşa trebuie răspuns la **al patrulea,** la **al cincilea,** la **al şaselea,** la **al şaptelea** şi la **al optulea.**

9. La al nouălea, trebuie spus că, aşa cum sufletul este în act în embrion, dar într-un act imperfect, tot aşa îşi desfăşoară el imperfect şi operaţiile.

10. La al zecelea, trebuie spus că, deşi sufletul senzitiv al animalelor are origine internă, totuşi substanţa sufletului omenesc, care este în acelaşi timp vegetativ, senzitiv şi raţional, provine din exterior, cum tocmai s-a spus.

11. La al unsprezecelea, trebuie spus că sufletul senzitiv al omului nu este un accident, ci o substanţă, de vreme ce este identic ca substanţă cu sufletul raţional, pe când facultatea

senzitivă a omului este un accident, aşa cum este şi la celelalte vieţuitoare.

12. La al doisprezecelea, trebuie spus că sufletul senzitiv este mai nobil la om decât la celelalte vieţuitoare, fiindcă la om el nu este doar senzitiv, ci şi raţional.

13. La al treisprezecelea, trebuie spus că la om sufletul senzitiv este incoruptibil ca substanţă, de vreme ce substanţa lui este substanţa sufletului raţional. Totuşi, se prea poate ca facultăţile senzitive, care sunt acte ale corpului, să nu dăinuie după coruperea corpului, aşa cum cred unii[318].

14. La al paisprezecelea, trebuie spus că, dacă sufletul senzitiv al animalelor şi sufletul senzitiv al omului s-ar ordona ele însele după gen sau specie, atunci ele nu ar fi de acelaşi gen, decât, poate, dacă sunt luate ca vizând ceva comun din punct de vedere logic. însă ceea ce ţine propriu-zis de un gen şi de o specie este compusul, care este coruptibil şi la om, şi la animale.

15. La al cincisprezecelea, trebuie spus că, în cazul omului, sufletul senzitiv nu e lipsit de raţiune, ci este în acelaşi timp senzitiv şi raţional. Pe de altă parte, e adevărat că unele dintre facultăţile sufletului senzitiv sunt, de fapt, lipsite în sine de raţiune, dar ele participă la raţiune prin faptul că se supun acesteia, pe când facultăţile sufletului vegetativ sunt cu totul lipsite de raţiune, fiindcă nu se supun raţiunii, aşa cum arată Filozoful în *Etica nicomahică* I[319].

16. La al şaisprezecelea, trebuie spus că, deşi există mai multe membre principale în corp, care se arată a fi principiile unor operaţii diverse ale sufletului, toate depind totuşi de inimă, în calitatea ei de prim principiu corporal.

17. La al şaptesprezecelea, trebuie spus că, întrucât sufletul omenesc este unit cu corpul, din el derivă facultăţi legate de organe, dar, întrucât depăşeşte prin puterea sa capacitatea

[318] Cf. întrebarea a nouăsprezecea.

[319] Cf. Aristotel, *Etica nicomahică* I 1102b 28-1103a 3.

corpului, din el derivă şi facultăţi care nu sunt legate de organe.
18. La al optsprezecelea, trebuie spus că, aşa cum se vede din întrebările de mai sus, materia primeşte de la una şi aceeaşi formă[320] diferite grade de perfecţiune, încât, atunci când este adusă la o treaptă inferioară de perfecţiune, ea mai poate încă să primească perfecţiunea treptei următoare. Iar corpul, după ce e adus de sufletul omenesc la perfecţiune într-un mod de fiinţare sensibilă, poate încă să primească, asemeni unui material, o perfecţiune ulterioară. Astfel « vieţuitorul », care e un gen, e luat din materie, iar « raţionalul », care este o diferenţă, e luat din formă.
19. La al nouăsprezecelea, trebuie spus că, aşa cum vieţuitorul ca vieţuitor nu este nici raţional şi nici lipsit de raţiune, ci omul este cel care e un vieţuitor raţional, iar animalul unul lipsit de raţiune, tot astfel nici sufletul senzitiv, luat ca atare, nu e nici raţional şi nici lipsit de raţiune, ci sufletul senzitiv din om este raţional, în vreme ce acela al animalelor este lipsit de raţiune.
20. La al douăzecilea, trebuie spus că, deşi sufletul senzitiv şi cel vegetativ sunt unul singur, nu e nevoie totuşi ca oriunde se produce operaţia unuia să se producă şi operaţia celuilalt, şi aceasta din cauza dispoziţiei diferite a părţilor corpului. Acesta e motivul pentru care nici măcar toate operaţiile sufletului senzitiv nu se realizează printr-o singură parte a corpului, ci văzul prin ochi, auzul prin urechi, şi tot aşa şi cu celelalte.
Cf. întrebarea a noua.

întrebarea a douăsprezecea

în al doisprezecelea rând, se pune întrebarea dacă sufletul este identic cu facultăţile sale.

Şi se pare că da.
1. într-adevăr, în cartea *Despre spirit şi suflet* se spune că *„sufletul are facultăţile sale naturale, cu care se identifică, deoarece facultăţile şi puterile lui sunt identice cu el însuşi. Pe de altă parte, sufletul are accidente, însă ele nu coincid nici cu facultăţile, şi nici cu virtuţile sale, căci sufletul nu este prudenţa sa, nici moderaţia sa, nici dreptatea sa, nici tăria sa"*[322]. De unde se vede în mod limpede că se poate admite că sufletul este identic cu facultăţile sale.
2. Apoi, în aceeaşi carte, se spune că *„sufletului i se dau diverse nume, potrivit cu rolul pe care trebuie să-l îndeplinească, într-adevăr, i se spune suflet fiindcă vieţuieşte, simţ,*

[321] Subiectul întrebării a douăsprezecea este tratat şi în alte texte tomiste: *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi* I d. 3 q. 4 a. 2; *Quaestiones de quolibet* VII q. 2 a. 5, X q. 3 a. 1, X q. 3 a. 5; *Summa tbeologica* I q. 54 a. 3, q. 77 a. 1, q. 79 a. 1; *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis* a. 11.
[322] Cf. Alcherius Claravallensis (Pseudo-Augustin), *Liber de spiritu et anima* XIII. Aceeaşi autoritate este invocată de Ioannes din La Rochelle, *Summa De anima* II c. 60 [I]; Alexander din Hales, *Summa fratris Alexandri* II—1 n. 349 arg. 2; Isaac de Stella, *Epistola ad quemdam familiarem suum De anima*; Robert Kilwardby, *Imago Trinitatis* II 1; Albert cel Mare, *Commentarii in primum librum*

Sententiarum d. 3 a. 34 contra 2; Bonaventura, *Commentaria in Quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* I d. 3 P. 2 a. 1 q. 3 arg. 2. Cf. şi Toma d'Aquino, *Quaestiones de quolibet* X q. 3 a. 1 arg. 1, *Quaestiones disputatae De spiritualibus creaturis* a. 11 arg. 2.

fiindcă simte, cuget, fiindcă cunoaşte, minte, fiindcă înţelege, raţiune, fiindcă face distincţii, memorie, fiindcă îşi aduce aminte, voinţă, fiindcă vrea. Totuşi, acestea nu se deosebesc ca substanţă, aşa cum se întâmplă cu numele lor, pentru că toate acestea sunt suflet"[m]. De aici putem trage aceeaşi concluzie ca mai înainte.

3. Apoi, Bernard spune: *„observ trei facultăţi în suflet, şi anume memoria, inteligenţa şi voinţa. Acestea trei sunt însuşi sufletul"**[24]. Dar acelaşi argument se poate folosi şi pentru celelalte facultăţi ale sufletului. Deci sufletul este identic cu facultăţile sale.

4. Apoi, Augustin spune în *Despre Treime* VI[325] că *memoria, inteligenţa şi voinţa sunt o singură viaţă, o singură*

[323] Cf. Alcherius Claravallensis (Pseudo-Augustin), *Liber de spiritu et anima* XIII. Aceeaşi autoritate este invocată de Ioannes de la Rochelle, în *Summa De anima* I c. 26 [XXIV], II c. 60 [I]; Alexander din Hales, *Summa fratris Alexandri* II-l n. 349 arg. 1.

[324] Cf. Bernard din Clairvaux, *Sermones super Cantica canticorum* 11 n. 5. Autoritatea lui e folosită şi de Albert cel Mare, *Commentarii in primum librum Sententiarum* d. 3 a. 34 contra 3; Bonaventura, *Commentaria in Quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* I d. 3 P. 2 a. 1 q. 3 arg. 2.

[325] Cf. Augustin, *De Trinitate* X îl. Trimiterea la cartea a IX-a se justifică, poate, prin faptul că şi aici (cf. IX 4) Augustin vorbeşte despre unitatea unor facultăţi ale sufletului, de data asta fiind vorba de minte, iubire şi cunoştinţe, care ar fi de aceeaşi esenţă. In *Summa tbeologica* I q. *77* a. 1 arg. 1, Toma trimite la ambele texte; în schimb, în *Quaestiones de quolibet* X q. 3 a. 1 arg. 2, sau în *Quaestiones disputatae De spiritualibus creaturis* a. 11 arg. 8, el se referă doar la *De Trinitate* X. Textul lui Augustin a fost adesea invocat în epocă drept dovadă a identităţii dintre suflet şi facultăţile sale: cf. Hugo de la Saint-Victor, *Speculum de mysteriis Ecclesiae* 9; Petru Lombardul, *Sententiae in IV libris distinctae* I d. 3 c. 2; Alexander din Hales, *Summa fratris Alexandri* II—1 n. 116 arg. 1 — care se poate să fi fost sursa directă a obiecţiei; Robert Kilwardby, *Imago Trinitatis* II1 arg. 3; Albert cel Mare, *Commentarii in primum librum Sententiarum* d. 3 a. 34 contra 1; Bonaventura, *Commentaria in Quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* I d. 3 P. 2 a. 1 q. 3 arg. 1.

esenţă. Dar nu poate fi vorba decât de esenţa sufletului. Prin urmare, facultăţile sufletului sunt identice cu esenţa sa.

5. Apoi, nici un accident nu-şi depăşeşte propriul subiect. Or, memoria, inteligenţa şi voinţa merg dincolo de suflet, căci sufletul nu-şi aminteşte numai de sine, nici nu se înţelege sau se vrea numai pe sine, ci şi alte lucruri. Aceste trei facultăţi nu sunt, aşadar, accidente ale sufletului, ci sunt identice cu esenţa sa. Acelaşi argument poate fi folosit şi pentru celelalte facultăţi ale sufletului.

6. Apoi, imaginea Treimii este reflectată în suflet prin aceste trei facultăţi[326], iar sufletul este în sine după imaginea Treimii, nu doar prin accidentele sale. In consecinţă, facultăţile despre care am vorbit mai sus nu sunt accidente ale sufletului, ci ele ţin de esenţa sa.

7. Apoi, accidentul este ceva a cărui prezenţă sau absenţă într-un subiect nu afectează existenţa acestuia, pe când facultăţile sufletului nu pot lipsi din suflet. Ca atare, ele nu sunt accidente ale sufletului, şi astfel se ajunge la aceeaşi concluzie ca mai înainte.
8. Apoi, accidentul nu este un principiu de diferenţiere substanţială, deoarece diferenţa încheie definiţia unui lucru, care arată ce este lucrul. Or, facultăţile sufletului sunt principii de diferenţiere substanţială, căci un suflet este numit senzitiv datorită simţirii şi raţional datorită raţiunii. Rezultă că facultăţile nu sunt accidentele sufletului, ci sunt însuşi sufletul, care este forma corpului (întrucât forma este principiul diferenţierii substanţiale).
9. Apoi, o formă substanţială este mai puternică decât una accidentală. Pe de altă parte, forma accidentală acţionează

[326] Ideea este tot a lui Augustin, care explică natura Treimii prin analogie cu imaginea pe care aceasta şi-a lăsat-o în operele sale şi îndeosebi în sufletul omului. Astfel, sufletul este mai întâi gândire *(mens)* din care izvorăşte cunoaşterea care exprimă gândirea *(notitia),* iar raportul celor două este dragoste *(amor);* cf. *De Trinitate* IX 4.

prin ea însăşi, iar nu printr-o altă facultate intermediară. înseamnă că la fel se întâmplă şi cu forma substanţială. Aşadar, de vreme ce sufletul este o formă substanţială, facultăţile prin care acţionează nu sunt altceva decât el însuşi.
10. Apoi, principiul actului de a fi şi al celui de a opera sunt identice, iar în sine sufletul este principiul actului de a fi, deoarece el este, prin esenţa sa, formă. Astfel, esenţa sa este un principiu de operare. Or, cum o facultate nu este nimic altceva decât un principiu de operare, rezultă că esenţa sufletului este identică cu facultatea acestuia.
11. Apoi, substanţa sufletului, întrucât este în potentă pentru inteligibile, este intelect posibil, iar întrucât este în act, este intelect agent. Pe de altă parte, din moment ce a fi în act şi a fi în potentă se referă tocmai la lucrul însuşi care este în potentă sau în act înseamnă că sufletul este intelect agent şi intelect posibil, fiind astfel identic cu facultăţile sale.
12. Apoi, aşa cum materia primă este în potentă pentru formele sensibile, tot astfel sufletul intelectual este în potentă pentru formele inteligibile. Dar materia primă este identică cu puterea sa. Deci şi sufletul intelectual este identic cu facultatea sa.
13. Apoi, Filozoful spune în cartea *Eticii*[327] că *omul este intelect,* iar acest lucru e posibil numai datorită sufletului raţional. Prin urmare, sufletul este intelect, şi astfel el este chiar facultăţile sale.
14. Apoi, Filozoful spune în *Despre suflet* II[328] că *sufletul este un act prim, ca ştiinţa.* însă, cum ştiinţa este principiul nemijlocit al unui act secund, care este cel de a reflecta, rezultă că sufletul este principiul nemijlocit al operaţiilor sale. Or, principiul nemijlocit al unei operaţii este numit facultate, înseamnă că sufletul este identic cu facultăţile sale.

[327] Cf. Aristotel, *Etica nicomahkă* IX 1166a 16-17 et 22-23; IX 1168b 28-35; X 1178a 2.

[328] Cf. *idem, Despre suflet* II 412a 23; cf. şi Toma d'Aquino, *Summa theologica* I q. *77* a. 1 arg. 4.

15. Apoi, toate părţile sunt de aceeaşi substanţă cu întregul, fiindcă întregul e alcătuit din părţi. *Or, facultăţile sufletului sunt părţile sale,* aşa cum se vede în *Despre suflet* II[329] şi sunt deci de o substanţă cu sufletul, iar nu accidente ale sale.
16. Apoi, o formă simplă nu poate fi subiect, iar sufletul este formă simplă, aşa cum s-a arătat mai sus. Prin urmare, nu poate fi subiectul unor accidente, încât facultăţile care se găsesc în suflet nu sunt accidentele acestuia.
17. Apoi, dacă facultăţile sunt accidentele sufletului, ele trebuie să derive din esenţa acestuia, căci accidentele proprii sunt cauzate de principiile subiectului. Pe de altă parte, cum esenţa sufletului e simplă, ea nu poate fi cauza unei diversităţi atât de mari de accidente pe cât este de mare diversitatea facultăţilor sufletului. Facultăţile sufletului nu sunt, aşadar, accidentele acestuia. Rămâne deci ca sufletul însuşi să fie identic cu facultăţile sale.

Or, dimpotrivă,

1. Aşa cum este esenţa faţă de « a fi », tot astfel este « a putea » faţă de « a acţiona ». Prin permutare, rezultă deci că, aşa cum sunt unul faţă de celălalt « a fi » şi « a acţiona », tot astfel sunt « a putea » şi esenţa unui lucru. Insă, cum numai în cazul lui Dumnezeu « a fi » şi « a acţiona » sunt identice, înseamnă că numai facultatea şi esenţa divine sunt identice. Sufletul nu este, aşadar, identic cu facultăţile sale.
2. Apoi, nici o calitate nu este substanţă, pe când o facultate naturală este o specie de calitate, cum se vede în *Categorii*™. Deci facultăţile naturale ale sufletului nu constituie însăşi esenţa sa.

[329] Cf. *idem, Despre suflet* II 413b 13-19.
[330] Cf. *idem, Categorii* 9a 14-28.

Răspund.

Trebuie spus că există diverse opinii cu privire la această întrebare. Unii[331] spun că *sufletul este identic cu facultăţile sale,* în vreme ce alţii[332] neagă acest lucru, spunând *ci. facultăţile sufletului sunt proprietăţi ale sale.* Pentru a se înţelege cauza deosebirii dintre aceste opinii, trebuie ştiut că o

[331] Cf. Guillelmus din Saint-Thierry, *Opusculum de natura corporis et animae* II; Isaac de Stella, *Epistola ad quemdam familiarem suum De anima.* Tot aici pot fi enumeraţi Isidor din Sevilla, Alcuin, Hugo de la Saint-Victor, Robertus din Melun, Guillelmus din Auvergne, Filip Cancelarul, Ioannes din La Rochelle. Se cuvine amintită însă şi o doctrină puţin diferită, la care Toma nu face direct trimitere, după care « sufletul este *ca esenţă* diferit de facultăţile sale [...], dar împreună cu aceste facultăţi el constituie o singură *substanţă»* (cf. O. Lottin, *Psychologie et morale...,* voi. I, p. 490). Această doctrină apare la Alexander din Hales, *Summa fratris Alexandri* II-l n. 116 ad 2: « facultăţile şi forţele sufleteşti sunt legate în mod substanţial şi sunt una cu sufletul în ce priveşte *substanţa,* nu însă şi în ce priveşte *esenţa* »; cf. *ibidem,* n. 349 sol. 1-2: « Identitatea pe care Augustin 0 susţine trebuie raportată la *substanţă,* şi nu la *esenţă.* » In acelaşi sens, cf. şi Bonaventura, *Commentarium in Quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* I d. 3 P. 2 a. 1 q. 3 resp. Dacă însă la Augustin nu se poate vorbi de o distincţie între esenţă şi substanţă, sursa trebuie căutată mai târziu, probabil la Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* II 19: « La unele vieţuitoare,

aceste facultăţi sunt identice ca subiect şi diferite ca definiţie. » Contraargumentele tomiste nu par însă îndreptate împotriva ideii după care « sufletul înţelege prin esenţa sa », cf. *Summa theologica* I q. *77* a. 1 resp.; *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis* a. 11 resp.; *Quaestiones de quolibet* X q. 3 a. 1, unde substanţă şi esenţă sunt folosite indistinct.

[332] Cf. Nemesius, *De natura hominis* c. 33; Avicenna, *Liber De anima seu sextus de naturalibus* V 1; Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* 13, II27; Hugo de la Saint Victor, *De sacramentis Christianae fidei* I p. 3 c. 25; Petru Lombardul, *Sententiae in IV libris distinctae* I d. 3 c. 2; Albert cel Mare, *Commentarii inprimum librum Sententiarum* d. 3 a. 34 sol., *Summa de homine* tr. I q. 73 a. 2 pârtie. 2 quaesit. 2 ad quaest. 4, *Summa theologica* I tr.

facultate nu este nimic altceva decât principiul operaţiei unui lucru, fie că e vorba de o acţiune, fie de suportarea unei acţiuni, într-adevăr, principiul nu e subiectul activităţii ori subiectul care suportă acţiunea, ci este acea realitate prin care agentul acţionează, iar pacientul suportă acţiunea (după cum arta construirii este o facultate a constructorului prin care acesta construieşte, căldura este o facultate a focului care încălzeşte, iar uscăciunea este o facultate a lemnelor, fiindcă datorită ei acestea pot lua foc). Aşadar, cei care susţin că *sufletul este identic cu facultăţile sale înţelegprin aceasta că însăşi esenţa sufletului ar fi principiul nemijlocit al tuturor operaţiilor sale, zicând că omul înţelege, simte şi are alte asemenea operaţii prin esenţa sufletului său. Astfel, sufletului i se dau diferite nume potrivit acestor diverse operaţii™: simţ, întrucât e principiul simţirii, intelect, întrucât e principiul înţelegerii, şi tot aşa şi cu celelalte (după cum am putea numi căldura focului facultate « luminătoare », « încălzitoare » şi « uscătoare », pentru că realizează toate aceste operaţii).*

Dar o asemenea opinie nu poate sta în picioare. Mai întâi, fiindcă orice lucru acţionează întrucât este în act, mai precis, pentru că este în act chiar ceea ce produce (căci fo-

3 q. 15 c. 2 a. 2 I. C. 1 sol., *De anima* III tr. 5 c. 4. Distincţia dintre suflet şi facultăţile sale o găsim şi la Petru Hispanus, *Scientia libri De anima* tr. 2 c. 2; Anonymus, *De anima et depotenciis eius*... II. Cf. şi Toma d'Aquino, *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi* I d. 42 q. 1 a. 1 ad 1; *Quaestiones disputatae Depotentia* q. 1 a. 1 resp.

[333] Cf. nota 321. Cf. şi Isidor din Sevilla, *Differentiarum, sive De proprietate sermonum libri duo* II 29: « Iar când, prin numire, sufletul este înmulţit, nu este totuşi împărţit în substanţă ca şi în nume, fiindcă unul şi acelaşi este sufletul. Care, când contemplă, e spirit, iar când simte, e simţ »; *Etymologiarum sive origini libri* XX, XI 1; Alcuin, *De animae ratione liber ad Eulaliam Virginem* cil; Hugo de la Saint-Victor, *Eruditionis Didascaliae libri septem* II c. 5; Robertus din Melun, *Sententiae* lib. I P. 6 c. 44; Guillelmus din Auvergne, *De anima* c. 3 pars 6; loannes din La Rochelle, *Summa De anima* II c. 60.

cui încălzeşte nu întrucât este luminos în act, ci întrucât este cald în act), şi de aceea orice agent acţionează într-un mod asemănător cu sine însuşi. Astfel, principiul prin care ceva a fost produs trebuie descoperit pornind de la rezultatul acţiunii sale, căci cele două trebuie să fie de aceeaşi formă[334]. Din acest motiv se spune în *Fizica* II[335] *că. forma şi cel care*

dă naştere sunt identici ca specie. în consecinţă, atunci când ceea ce acţionează nu ţine de fiinţarea substanţială a unui lucru, e imposibil ca principiul prin care acţionează să fie ceva ce aparţine esenţei lucrului. Aceasta se vede la agenţii naturali, căci un agent natural, atunci când generează un lucru, acţionează aducând materia într-o anumită formă, acţiune ce presupune ca materia să fie mai întâi adusă într-o dispoziţie potrivită pentru forma respectivă, urmând ca apoi să primească şi forma, întrucât generarea înseamnă schimbarea completă a unei forme cu alta. De aceea, e necesar ca ceea ce acţionează în mod nemijlocit ca agent să fie o formă accidentală, prin care să se producă o dispoziţie a materiei, dar ca forma accidentală să acţioneze în virtutea unei forme substanţiale, ca un fel de instrument al ei, căci altfel nu ar transmite, prin acţiunea sa, o formă substanţială. Din acest motiv, în cazul elementelor nu se pot observa vreun fel de principii de acţiune, în afară de calităţile active şi pasive, care acţionează totuşi în virtutea unor forme substanţiale, aşa încât acţiunea lor nu se limitează doar la dispoziţii accidentale ale

[334] Asemănarea dintre cauză şi efect pare să meargă până la identitatea lor formală. Acest principiu nu poate fi însă complet valabil, mai ales acolo unde deosebirea de natură dintre cauză şi efect (ca în cazul relaţiei dintre Dumnezeu şi creaţia sa) este indiscutabilă. Toma însuşi corectează de altfel principiul asemănării formale dintre cauză şi efect prin teoria analogiei, adică a unei corespondenţe supraformale, în care ceea ce se transmite prin relaţia cauzală nu mai e o formă, ci actul de a fi, realizabil şi de aceea transmisibil prin intermediul a diverse forme; cf. Toma d'Aquino, *Summa contra Gentiles* I c. 34

[335] Cf. Aristotel, *Fizica* II 198a 24-27.

materiei, ci se întinde până la forme substanţiale (căci şi în cazul lucrurilor făcute de om, acţiunea instrumentului se încheie cu forma plănuită de artizan). Dacă însă există un agent care să producă în mod direct şi nemijlocit prin acţiunea sa o substanţă (aşa cum spunem despre Dumnezeu, care, creând, produce substanţele lucrurilor, şi aşa cum spune Avicenna *despre Inteligenţa agentă de la care,* după el, *derivă formele substanţiale în lucrurile de aici de* /os[336]), un asemenea agent acţionează prin esenţa sa, iar, în cazul acesta, nu va exista vreo diferenţă între facultatea activă a agentului şi esenţa sa.

Cât priveşte facultatea pasivă, e limpede că o facultate pasivă care se raportează la un act substanţial aparţine genului substanţei, iar cea care se raportează la un act accidental ţine, prin reducere, de genul accidentului, ca principiu însă, şi nu ca specie deplină. Fiindcă orice gen este împărţit prin potentă şi act. De aceea, omul în potentă aparţine genului substanţei, iar albul în potentă aparţine genului calităţii. Or, e limpede că facultăţile sufletului, fie că sunt active, fie că sunt pasive, nu sunt denumite în raport direct cu ceva substanţial, ci cu ceva accidental. Astfel, a fi înţelegător sau a fi simţitor în act nu reprezintă fiinţare substanţială, ci una accidentală, în vederea căreia sunt intelectul sau simţul, şi la fel a fi mare sau a fi mic, în vederea cărora este facultatea de creştere. Facultatea generativă şi cea nutritivă, în schimb, sunt într-adevăr în vederea substanţei care tre-

buie produsă ori conservată, însă prin transformarea materiei şi, de aceea, o asemenea acţiune, ca şi cea a celorlalţi agenţi naturali, ia naştere din substanţă prin intermediul unui principiu accidental. E limpede deci că esenţa sufletului nu este ea însăşi principiul nemijlocit al operaţiilor sale,

[336] Cf. Avicenna, *Metapbysica* IX 5. în ce priveşte influenţa formelor inteligibile asupra sufletelor noastre, cf. *Liber De anima seu sextus de naturalibus* V 5.

ci că operează prin intermediul unor principii accidentale, încât facultăţile sufletului nu sunt însăşi esenţa acestuia, ci sunt proprietăţile lui.

Acest lucru se mai vede apoi din chiar diversitatea acţiunilor sufletului, care sunt diferite ca gen şi nu pot fi reduse nemijlocit la un singur principiu, de vreme ce unele dintre ele sunt acţiuni, iar altele suportă acţiunea, şi se mai deosebesc prin alte diferenţe de acest fel, pe care trebuie să le atribuim unor principii diferite. Astfel, de vreme ce esenţa sufletului este un principiu unic, ea nu poate fi principiul nemijlocit al tuturor acţiunilor sale, ci trebuie să aibă mai multe facultăţi diferite, care să corespundă diversităţii acestor acţiuni. Căci se spune că potenţa şi actul sunt corelative şi, de aceea, trebuie să existe o diversitate de facultăţi pe măsura diversităţii acţiunilor. Din acest motiv, Filozoful spune în cartea a Vi-a a *Eticii*[^7] *că. facultatea ştiinţifică a sufletului, care priveşte lucrurile necesare, şi facultatea de raţionare înnăscută, care priveşte lucrurile contingente, sunt diferite; căci necesarul şi contingentul diferă ca gen.*

1. La primul deci, trebuie spus că autorul cărţii *Despre spirit şi suflet* nu este Augustin, ci se spune că ar fi fost scrisă de un cistercian şi, de aceea, nu trebuie să fim prea preocupaţi de cele spuse în ea. Totuşi, pentru a răspunde obiecţiei, se poate spune că *sufletul este identic cu facultăţile, sau cu puterile sale, deoarece sunt proprietăţile sale naturale.* De aceea se spune în aceeaşi carte că *toate facultăţile sunt un singur suflet, e drept, diferite ca proprietăţi, dar una ca facultate.* E ca şi cum s-ar spune, tot aşa, despre cald, luminos şi uşor că sunt un singur foc.

[337] Cf. Aristotel, *Etica nicomahicăVl* 1139a 6-15. în originalul grecesc, cele două facultăţi ale sufletului sunt xo e7uoi:r|uoviK6v şi *xb* ^OYIOTIKOV, traduse de obicei prin *facultate epistemică şi facultate reflexivă.*

Şi tot aşa trebuie răspuns la **al doilea,** la **al treilea şi** la **al patrulea.**

5. La al cincilea, trebuie spus că accidentul nu depăşeşte subiectul în existenţă, dar îl depăşeşte totuşi în activitatea sa. într-adevăr, căldura focului încălzeşte lucrurile din afara sa şi în acelaşi fel facultăţile sufletului depăşesc sufletul, întrucât el nu se înţelege şi nu se iubeşte numai pe sine, ci şi alte lucruri. Augustin, atunci când foloseşte acest argument, *nu înţelege prin minte, cu care pune în raport cunoştinţa şi iubirea, pe cel care cunoaşte sau pe cel care iubeşte, ci ceea ce este cunoscut sau iubit.* Căci, dacă ar fi puse în raport cu mintea precum accidentele cu subiectul, ar rezulta că sufletul nu

se cunoaşte şi nu se iubeşte decât pe sine. De aceea, cu acest înţeles, poate, a spus Augustin că *ele sunt o singură viaţă şi o singură esenţă, deoarece cunoştinţa în act este într-un oarecare fel lucrul cunoscut, iar iubirea în act este într-un oarecare fel chiar lucrul iubit*[iiS].

6. La al şaselea, trebuie spus că imaginea Treimii este reflectată în suflet nu doar prin facultatea, ci şi prin esenţa lui. Căci astfel este reprezentată, chiar dacă imperfect, o esenţă în trei persoane. Or, dacă sufletul ar fi identic cu facultăţile sale, facultăţile nu s-ar mai deosebi unele de altele decât ca nume, şi astfel nu ar fi reprezentată în mod adecvat deosebirea care există între persoanele dumnezeieşti.

7. La al şaptelea, trebuie spus că există trei genuri ale accidentelor: unele sunt cauzate de principiile speciei, şi sunt numite proprii, aşa cum e calitatea omului de a râde, pe când altele sunt cauzate de principiile individualului. Şi se spune acest lucru fie pentru că au o cauză permanentă care se găseşte în subiect, iar acestea sunt accidentele inseparabile, cum e « masculinul » sau « femininul » şi altele de acest fel, fie

[338] Răspunsul lui Toma este o interpretare a pasajului din Augustin, *De Trinitate* IX 10, 8, în acord cu Aristotel, în sensul identităţii dintre cunoaştere (aici şi iubire) şi obiectul ei.

pentru că au o cauză care nu se găseşte permanent în subiect, iar acestea sunt accidentele separabile, precum « a sta » sau « a se plimba ». Ceea au însă în comun toate accidentele este că nu aparţin esenţei lucrului şi că astfel nu sunt cuprinse în definiţia lui. De aceea, fără a cunoaşte vreunul dintre accidentele unui lucru, înţelegem ce este acesta, în vreme ce specia nu poate fi înţeleasă fără acele accidente ce rezultă din principiul speciei. Ea poate fi totuşi înţeleasă fără a cunoaşte accidentele individualului, chiar dacă e vorba de cele inseparabile. Tot aşa, atât specia, cât şi individualul pot fi cunoscuţi chiar fără accidentele separabile. Pe de altă parte, facultăţile sufletului sunt accidente de felul proprietăţilor. Chiar dacă se poate înţelege şi fără ele ce este sufletul, nu e posibil, în schimb, ca sufletul să existe şi să fie inteligibil fără acestea.

8. La al optulea, trebuie spus că « senzitiv » şi« raţional », în calitate de diferenţe esenţiale, nu sunt luate de la simţ şi de la intelect, ci de la sufletul senzitiv şi de la cel intelectual.

9. La al nouălea, trebuie spus că s-a arătat motivul pentru care forma substanţială nu este un principiu nemijlocit de acţiune pentru agenţii inferiori.

10. La al zecelea, trebuie spus că sufletul este un principiu de operare, dar el nu este principiul imediat, ci principiul prim. Căci facultăţile sufleteşti îşi desfăşoară operaţia prin facultatea activă a sufletului, aşa cum şi calităţile elementelor operează prin facultatea activă a formelor substanţiale.

11. La al unsprezecelea, trebuie spus că sufletul însuşi este în potentă pentru formele inteligibile. Această potentă nu e însă esenţa sufletului, aşa cum nici potenţa aramei de a fi statuie nu este esenţa acesteia, pentru că a fi în act şi a fi în potentă nu ţin de esenţa unui lucru, atâta timp cât actul nu este unul esenţial[339].

12. La al doisprezecelea, trebuie spus că materia primă este în potentă pentru actul substanţial, care este forma, şi de aceea potenţa însăşi este esenţa materiei prime.

[339] Cum e cazul lui Dumnezeu, a cărui esenţă e de a fi în act.

13. La al treisprezecelea, trebuie spus că *se zice că omul este intelect,* pentru că intelectul este ceea ce e mai înalt în om, aşa cum se zice despre conducătorul cetăţii că este cetatea însăşi. *Totuşi, acest lucru nu a fost spus pentru că esenţa sufletului omenesc ar fi chiar facultatea intelectului.*

14. La al paisprezecelea, trebuie spus că *asemănarea dintre suflet şi ştiinţă nu se face în toate privinţele, ci întrucât fiecare dintre ele este un act prim.* De aceea, nu trebuie ca sufletul să fie un principiu nemijlocit al operaţiilor, aşa cum e ştiinţa.

15. La al cincisprezecelea, trebuie spus că *facultăţile sufletului nu sunt părţile sale esenţiale, ca şi cum i-ar constitui esenţa, ci sunt părţi potenţiale, deoarece facultatea activă a sufletului este diferenţiată prin aceste facultăţi.*

16. La al şaisprezecelea, trebuie spus că o formă simplă care nu e subzistentă, ori care, dacă subzistă, e act pur, nu poate fi subiectul unor accidente. Dacă vorbim, în schimb, de sufletul omenesc, acesta este formă subzistentă, şi nu este act pur, încât el poate să fie subiectul anumitor facultăţi, de pildă intelectul şi voinţa. Apoi, facultăţile părţii senzitive şi nutritive se află în compus ca într-un subiect, *fiindcă lucrul căruia îi aparţine actul, aceluia îi aparţine şi facultatea,* cum arată Filozoful în *Despre somn şi veghe*[340].

17. La al şaptesprezecelea, trebuie spus că, deşi sufletul este unul în esenţă, în el există totuşi şi potentă, şi act şi, în general, el se poate găsi în diverse raporturi faţă de lucruri. Mai mult, el este în diverse moduri în raport cu corpul şi, din această cauză, dintr-o singură esenţă a sufletului pot să provină facultăţi diferite.

Cf. Aristotel, *De somno et vigilia* 454a 8.

întrebarea a treisprezecea

în al treisprezecelea rând, se pune întrebarea privitoare la diferenţa dintre facultăţile sufletului, şi anume dacă facultăţile sufletului se deosebesc prin obiectele lor.

Şi se pare că nu.

1. Intr-adevăr, contrariile sunt la cea mai mare depărtare unele de altele. Or, contrarietatea obiectelor nu face ca facultăţile sufletului să se deosebească între ele (căci văzul este în potentă în egală măsură pentru alb şi pentru negru). în consecinţă, nu deosebirea dintre obiecte face ca facultăţile să se deosebească între ele.

2. Apoi, lucrurile care se deosebesc ca substanţă diferă mai mult între ele decât cele care se deosebesc prin accident. Or, omul şi piatra se deosebesc ca substanţă, pe când ceva sonor şi ceva colorat se deosebesc prin accident. Aşadar, de vreme ce omul şi piatra ţin de aceeaşi facultate, cu atât mai mult ar trebui ca ceva sonor şi ceva colorat să ţină de aceeaşi facultate, şi astfel deosebirea dintre obiecte nu face ca facultăţile să se deosebească între ele.

3. Apoi, dacă deosebirea dintre obiecte ar fi cauza deosebirii dintre facultăţi, ar trebui ca unitatea obiectului să fie cauza identităţii facultăţilor. Vedem însă că acelaşi obiect se raportează la facultăţi diferite (căci obiectul înţeles şi cel dorit sunt acelaşi, deoarece binele inteligibil este obiectul voinţei). Prin urmare, deosebirea dintre obiecte nu este cauza deosebirii dintre facultăţile sufletului.

[341] Subiectul întrebării a treisprezecea este tratat şi în alte texte tomiste: *Scriptum super libros Sententiamm Magistri Petri Lombardi* I d. 17 q. 1 a. 4; II d. 44 q. 2 a. 1; *Summa theologica* I q. *77* a. 3; *Sentencia libri De anima* lect. 6.

4. Apoi, acolo unde cauza este aceeaşi, acelaşi este şi efectul. Aşadar, dacă deosebirea dintre obiecte ar face ca anumite facultăţi să se deosebească între ele, ar trebui ca o asemenea deosebire să conducă pretutindeni la o deosebire între facultăţi. Ceea ce nu vedem că se întâmplă, căci, pe de o parte, unele obiecte, care sunt diferite între ele, sunt într-adevăr în raport cu facultăţi diferite (ca sunetul şi culoarea cu auzul şi văzul), însă, pe de altă parte, ele sunt toate în raport cu câte o singură facultate (de pildă, cu imaginaţia şi intelectul). Rezultă deci că diferenţa dintre obiecte nu este cauza deosebirii dintre facultăţile sufletului.

5. Apoi, habitudinile sunt perfecţiunile facultăţilor, căci lucrurile care sunt capabile să fie aduse la perfecţiune se deosebesc unele de altele prin perfecţiunile proprii. înseamnă că facultăţile sufletului sunt deosebite între ele potrivit habitudinii, şi nu prin obiecte.

6. Apoi, orice lucru care este în altul este acolo în felul lucrului în care se află. Or, facultăţile sufletului se află în organele corporale, pentru că sunt actele acestor organe. Prin urmare, facultăţile se deosebesc prin organele corporale, şi nu prin obiecte.

7. Apoi, facultăţile sufletului nu constituie însăşi esenţa acestuia, ci sunt proprietăţile sale[342]. Or, proprietăţile unui lucru provin din esenţa acestuia. Insă, cum din unu nu ia naştere în mod nemijlocit decât unu[343], rezultă că din esenţa sufletului derivă mai întâi o singură facultate, pe când celelalte derivă prin intermediul ei potrivit unei anumite ordini. In consecinţă, facultăţile sufletului se deosebesc prin originea, şi nu prin obiectele lor.

8. Apoi, dacă facultăţile sufletului sunt diferite, e necesar ca una dintre ele să-şi aibă originea în cealaltă, deoarece nu se poate ca toate să-şi aibă originea în mod nemijlocit în esenţa

[342] Cf., în sensul acesta, întrebarea a douăsprezecea.

[343] Cf. şi întrebarea a zecea, obiecţia 17.

sufletului, din moment ce aceasta e una şi simplă. Se pare însă că e imposibil ca o facultate a sufletului să-şi aibă originea în alta, atât pentru că toate facultăţile sufletului există în acelaşi timp, cât şi pentru că accidentul îşi are originea în subiect. Or, un accident nu poate fi subiectul unui alt accident. Nu se poate deci ca facultăţile sufletului să fie diferite datorită deosebirii dintre obiectele lor.

9. Apoi, cu cât o substanţă este mai înaltă în perfecţiune, cu atât puterea ei este mai mare şi este mai puţin multiplicată, *fiindcă orice putere este infinită mai degrabă dacă este unită decât dacă este multiplicată,* după cum se spune în *Cartea despre cauze*[MA]. Pe de altă parte, cum sufletul este cea mai de seamă dintre toate substanţele de pe pământ, înseamnă că facultatea lui este mai degrabă una singură, deşi se găseşte în raport cu mai multe lucruri. Aşadar, ea nu este multiplicată potrivit diferenţei dintre obiecte.

10. Apoi, dacă diferenţierea facultăţilor sufletului se face potrivit diferenţei dintre obiecte, ar trebui ca şi ordinea care apare între facultăţi să corespundă ordinii obiectelor. Se pare însă că lucrul acesta nu se întâmplă, fiindcă intelectul, al cărui obiect îl constituie ceea ce este şi substanţa, este posterior simţurilor, al căror obiect îl constituie accidentele (cum ar fi culoarea şi sunetul), iar pipăitul este anterior văzului[345], deşi vizibilul este un obiect mai de seamă şi mai general decât tangibilul. Ca atare, deosebirea facultăţilor sufletului nu se face numai potrivit diferenţei dintre obiecte.

11. Apoi, orice obiect al dorinţei este fie sensibil, fie inteligibil. Inteligibilul constituie perfecţiunea intelectului, în vreme ce sensibilul constituie perfecţiunea simţului. Aşadar, cum orice lucru îşi doreşte în mod natural propria sa

[344] Cf. *Liber De causis* XVI [XVII]. Cf. şi Produs, *Elementatio theologica,* prop. 95; Toma d'Aquino, *Super librum De causis expositio,* prop. 17.

[345] Despre prioritatea pipăitului în raport cu celelalte simţuri, cf. Aristotel, *Despre suflet* II 415a 4-5.

perfecţiune, rezultă că intelectul şi simţurile îşi doresc în mod natural tot ceea ce constituie obiectul dorinţei lor. Nu trebuie să admitem, aşadar, o facultate apetitivă în afara celei senzitive.

12. Apoi, dorinţa nu este altceva decât o voinţă impulsivă şi pătimaşă. *Dar voinţa se află în intelect, iar caracterul impulsiv şi pătimaş în simţ,* cum se spune în *Despre suflet* III[346]. Nu e nevoie deci să admitem o facultate apetitivă în afara celei senzitive şi intelectuale.

13. Apoi, Filozoful demonstrează în *Despre suflet* III[347] că, *la vieţuitoare, principiile mişcării după loc sunt simţul sau imaginaţia, intelectul şi dorinţa.* Dar, în cazul vieţuitoarelor, o facultate nu este nimic altceva decât un principiu al mişcării, încât nu există o facultate mişcătoare în afara facultăţii cunoscătoare şi a celei apetitive.

14. Apoi, facultăţile sufletului sunt rânduite pentru ceva mai înalt decât natura, deoarece, altminteri, facultăţile sufletului s-ar găsi în toate corpurile naturale. Pe de altă parte, facultăţile care îi sunt atribuite sufletului vegetativ nu par rânduite pentru ceva mai înalt decât natura, pentru că ele au ca scop perpetuarea speciei prin naştere, perpetuarea individului prin hrănire şi atingerea mărimii perfecte prin creştere. Or, natura realizează toate aceste operaţii şi în lucrurile naturale. în consecinţă, facultăţile sufletului nu sunt rânduite pentru astfel de operaţii.

15. Apoi, cu cât o putere este mai înaltă, cu atât, deşi este

una singură, se întinde asupra mai multor lucruri. Insă puterea sufletului este deasupra puterii naturii. Prin urmare, din moment ce natura aduce prin aceeaşi putere la fiinţă un corp natural, îi dă acestuia mărimea care-i este proprie şi îi menţine existenţa, se pare că cu atât mai mult sufletul ar trebui să-şi desfăşoare operaţia printr-o singură facultate. Fa-

[346] Cf. *ibidem,* III 432b 5-7.

[347] Cf. *ibidem,* III 433a 9-13.

cultatea de generare, cea de hrănire şi cea de creştere nu sunt, aşadar, diferite.

16. Apoi, simţul e capabil să cunoască anumite accidente. Există însă alte accidente, care se deosebesc între ele în mai mare măsură decât sunetul de culoare şi de celelalte accidente de acest fel. într-adevăr, acestea din urmă sunt nu doar de acelaşi gen, ci şi de aceeaşi specie, şi anume de al treilea fel de calitate[348]. Aşadar, dacă facultăţile sufletului sunt deosebite între ele potrivit diferenţei dintre obiecte, ar trebui să nu se deosebească din cauza acestor ultime accidente, ci mai degrabă din cauza acelor accidente care se deosebesc între ele într-o măsură mai mare.

17. Apoi, în orice gen există o primă contrarietate. Prin urmare, dacă facultăţile senzitive sunt deosebite între ele din cauza genurilor diferite de calităţi posibile, atunci se pare că oriunde există o diferenţă de contrarietate, trebuie să existe şi o facultate senzitivă deosebită. Lucrul acesta se întâmplă uneori, căci văzul percepe albul şi negrul, după cum auzul percepe sunetele joase şi înalte. Alteori însă, lucrul acesta nu se întâmplă, deoarece pipăitul simte caldul şi frigul, umedul şi uscatul, moalele şi durul, ca şi altele de acest fel. Deci facultăţile nu se deosebesc între ele din cauza obiectelor.

18. Apoi, memoria nu pare să fie o facultate diferită de simţ, pentru că, după Filozof, *ea este o afectare a facultăţii senzitive primare*[w]. Totuşi, obiectul simţului, care e întotdeauna ceva prezent, este deosebit de obiectul memoriei, care e trecut. Ca atare, facultăţile nu se deosebesc între ele din cauza obiectelor.

19. Apoi, intelectul cunoaşte toate lucrurile care sunt cunoscute de simţ, ca şi multe altele. Aşadar, dacă facultăţile senzitive se deosebesc pe seama mulţimii obiectelor lor, e nevoie ca şi intelectul să cunoască o împărţire în diferite facultăţi, asemeni simţului, ceea ce e limpede că nu e adevărat.

Cf. *idem, Categorii* 9a.

Cf. *idem, De memoria et reminiscencia* I 450a 14.

20. Apoi, intelectul posibil şi intelectul agent sunt facultăţi diferite, aşa cum s-a arătat mai sus[350], deşi obiectul celor două este acelaşi. Facultăţile nu se deosebesc, aşadar, între ele potrivit deosebirii dintre obiecte.

Or, dimpotrivă,

1. In *Despre suflet* II[351] se spune *ca facultăţile se deosebesc între ele prin acte, iar actele prin obiecte.*

2. Apoi, lucrurile care pot fi aduse la perfecţiune se de-

osebesc prin perfecţiunile lor. Or, obiectele sunt perfecţiunile facultăţilor. Deci facultăţile se deosebesc prin obiecte.

Răspund.

Trebuie spus că esenţa unei facultăţi este determinată în raport cu actul său. De aceea, o facultate trebuie să fie definită printr-un act, iar facultăţile să se deosebească între ele potrivit deosebirii dintre actele lor. Actele însă îşi capătă specia de la obiecte, căci, dacă actele aparţin unor facultăţi pasive, obiectele sunt active, iar dacă ele aparţin unor facultăţi active, obiectele reprezintă scopul acţiunii. Pe de altă parte, specia unei operaţii trebuie examinată în ambele cazuri. într-adevăr, a încălzi şi a răci se deosebesc prin faptul că principiul uneia dintre operaţii este căldura, în vreme ce principiul celeilalte e frigul, dar scopurile acestor acte sunt asemănătoare lor, căci un agent acţionează pentru a produce în alţii o asemănare cu sine însuşi. Rămâne deci ca deosebirea dintre facultăţile sufletului să se facă conform deosebirii dintre obiectele lor.

[350] Cf. întrebarea a patra.

[351] Cf. Aristotel, *Despre suflet* II 415a 16-22; cf. şi Toma d'Aquino, *Sentencia libri De anima* II 6.

Totuşi, deosebirea dintre aceste obiecte trebuie făcută în măsura în care ele corespund unor diferenţe între acţiunile sufletului, şi nu din alt motiv, fiindcă în orice gen speciile se deosebesc numai pe seama acelor diferenţe care prin specificul lor pot să împartă genul. Căci specia « vieţuitor » nu este diferenţiată prin « alb » şi « negru », ci prin « raţional » şi « iraţional ». In acţiunile sufletului, există trei trepte de care trebuie ţinut seama. într-adevăr, acţiunea sufletului depăşeşte acţiunea naturii care operează în lucrurile lipsite de suflet, iar superioritatea sufletului se arată în două feluri: pe de o parte, în ce priveşte modul de acţiune, pe de altă parte, în ce priveşte rezultatul acţiunii. Or, în ce priveşte modul de acţiune, e nevoie ca orice activitate a sufletului să depăşească operaţia ori acţiunea naturii din lucrul neînsufleţit, fiindcă, din moment ce activitatea sufletului este viaţă, iar o fiinţă vie se pune pe sine însăşi în mişcare pentru a-şi desfăşura operaţia, e necesar ca orice operaţie a sufletului să se facă printr-un agent interior. Cât priveşte rezultatul acţiunii, nu toate acţiunile sufletului o depăşesc pe cea a naturii dintr-un lucru neînsufleţit şi e nevoie ca, aşa cum se întâmplă în cazul corpurilor însufleţite, şi cele neînsufleţite să dispună de o fiinţare naturală şi de toate câte sunt necesare pentru aceasta. Dar, în vreme ce în cazul corpurilor neînsufleţite lucrul acesta se produce pornind de la un agent exterior, la cele însufleţite el se produce pornind de la un agent interior. Astfel, facultatea sufletului vegetativ este rânduită tocmai pentru asemenea activităţi, întrucât facultatea de generare este rânduită pentru ca individul să fie adus la fiinţă, facultatea de creştere pentru a-l face pe acesta să atingă mărimea de care are nevoie, iar facultatea nutritivă pentru a-i menţine existenţa. Or, cum în corpurile neînsufleţite toate acestea rezultă doar din acţiunea unui agent natural exterior, facultăţile sufletului despre care am vorbit acum sunt

numite facultăţi naturale.
Există însă alte activităţi mai înalte ale sufletului, care depăşesc activităţile formelor naturale chiar şi în ce priveşte

rezultatul acţiunii, în măsura în care în suflet toate lucrurile ajung la fiinţă într-un mod imaterial, întrucât sufletul este într-un oarecare fel toate lucrurile, prin faptul că simte şi înţelege. Trebuie însă ca acest mod imaterial de a fiinţa să corespundă unor trepte diferite.
într-adevăr, deşi lucrurile sunt în suflet fără materia care le este proprie, ele îşi păstrează totuşi, pe prima treaptă, singularitatea şi starea de individual, care ţin de materie. Aceasta este treapta simţului, care e capabil să primească *speciile* individuale fără materie, chiar dacă într-un organ corporal. Intelectul, în schimb, constituie o treaptă de imaterialitate superioară şi absolut perfectă, care receptează fără ajutorul unui organ corporal *specii* rupte cu totul de materie şi de starea materială. Pe de altă parte, aşa cum lucrul are, prin forma sa naturală, o înclinaţie către ceva şi dispune de o mişcare sau de o activitate prin care să atingă lucrul spre care tinde, tot aşa, chiar şi în cazul formei sensibile sau inteligibile, există o înclinaţie către lucrul sesizat fie prin simţ, fie prin intelect, iar o asemenea înclinaţie ţine de facultatea apetitivă. Prin urmare, trebuie totodată să existe şi o mişcare prin care să se ajungă la lucrul dorit, iar aceasta ţine de o facultate care pune în mişcare.
Apoi, pentru o cunoaştere perfectă prin simţuri, care să-i fie vieţuitorului suficientă, se cer cinci lucruri. Mai întâi, ca simţul să recepteze *specia* de la lucrurile sensibile, ceea ce ţine de simţul propriu-zis. In al doilea rând, să distingă calităţile lucrurilor sensibile percepute şi să le deosebească unele de altele, ceea ce trebuie să se producă printr-o facultate la care să ajungă toate calităţile sensibile şi care e numită simţul comun.
în al treilea rând, trebuie ca *speciile* sensibile receptate să fie conservate, deoarece vieţuitorul trebuie să poată sesiza lucrurile sensibile nu doar în prezenţa lor, ci şi după ce acestea au trecut; iar această activitate trebuie să-i fie atribuită unei alte facultăţi. De altfel, şi în cazul lucrurilor cor-

porale, unul e principiul de receptare şi altul e principiul de conservare, deoarece, uneori, fiinţele care sunt bune receptoare reţin, în schimb, mai greu lucrurile. O asemenea facultate este numită imaginaţie sau fantezie.
In al patrulea rând, e nevoie ca anumite aspecte, pe care simţurile nu le percep, cum sunt « dăunătorul », « folositorul » şi altele de acest fel, să poată fi sesizate. Omul ajunge la cunoaşterea acestora prin cercetare şi comparaţie, în vreme ce alte vieţuitoare o fac din instinct natural, aşa cum oaia fuge în mod natural de lup ca de un duşman. Din acest motiv, celelalte vieţuitoare au rânduită în acest scop o facultate de apreciere naturală, pe când omului i s-a dat o facultate de cunoaştere ce compară aspectele particulare, care, de aceea,

este numită raţiune particulară şi intelect pasiv.
In al cincilea rând, e nevoie ca lucrurile care au fost mai întâi cunoscute prin simţ şi conservate în interior să poată fi din nou chemate spre examinare. Iar acest fapt ţine de facultatea rememorării, a cărei operaţie, la alte vieţuitoare, are loc, într-adevăr, fără o cercetare atentă, în vreme ce la om ea se face prin cercetare atentă şi cu stăruinţă, încât la oameni nu întâlnim numai memoria, ci şi reamintirea[352]. Totodată, a fost nevoie să fie rânduită în acest scop o facultate deosebită de celelalte, fiindcă actul celorlalte facultăţi senzitive corespunde unei mişcări de la lucruri la suflet, în vreme ce, dimpotrivă, actul facultăţii de amintire corespunde unei mişcări de la suflet la lucruri. Or, pentru mişcări diferite e nevoie de principii de mişcare diferite, iar principiile care pun în mişcare sunt numite facultăţi.
Pe de altă parte, pentru că simţul propriu-zis, care este primul în ordinea facultăţilor senzitive, este afectat în mod

[352] Memoria este comună omului şi vieţuitoarelor, pe când reamintirea este specific umană, chiar dacă ambele au ca obiect imaginea unui lucru absent. Prima reflectă însă capacitatea sufletului de a conserva o imagine, pe când a doua dovedeşte că sufletul dispune de o imagine nu atât prin faptul că o conservă ca atare, ci datorită puterii de a o reprezenta şi după ce a dispărut.

nemijlocit de lucrurile sensibile, a fost necesar să fie împărţit în facultăţi diferite, corespunzătoare diferitelor moduri în care este afectat de lucrurile sensibile. Căci, din moment ce simţul este capabil să recepteze *speciile* sensibile fără materie, e necesar ca treptele şi ordinea modurilor în care simţul suferă o schimbare datorită lucrurilor sensibile să corespundă unor schimbări imateriale. Există, aşadar, unele lucruri sensibile ale căror *specii,* deşi sunt receptate imaterial de simţ, produc totuşi, şi încă într-un mod material, o schimbare în simţurile vieţuitoarelor[353]. Acestea sunt calităţile care sunt principii ale schimbării şi în lucrurile materiale, precum caldul, recele, umedul, uscatul şi altele de acest fel. Aşadar, fiindcă aceste calităţi sensibile ne schimbă şi material prin acţiunea lor şi din moment ce schimbarea de tip material se face prin contact, e necesar ca aceste calităţi sensibile să fie simţite prin atingere. Din această cauză, facultatea senzitivă care le percepe este numită pipăit.
Există apoi unele lucruri sensibile care, într-adevăr, nu sunt cauza unei schimbări materiale, dar a căror acţiune asupra noastră e însoţită de schimbare materială. Lucrul acesta se întâmplă în două moduri. Mai întâi în aşa fel, încât respectiva schimbare materială se petrece atât în lucrul sensibil, cât şi în cel care simte; şi aşa se întâmplă cu gustul. Căci, deşi gustul unui lucru nu produce o schimbare a organului de simţ, aşa încât să-l facă să aibă un anumit gust, totuşi această schimbare, care se face în primul rând prin înmuiere, nu are loc fără o anumită modificare atât a alimentului, cât şi a organului gustului. în al doilea rând, acestea se pot petrece în aşa fel, încât schimbarea materială să aibă loc numai în lucrul sensibil. Schimbarea aceasta se produce fie prin disiparea şi printr-o anumită alterare a lucrului sensibil, aşa cum

se întâmplă în cazul mirosului, fie doar printr-o schimbare
[353] Simţul este el însuşi localizat într-un organ corporal, iar afectarea la care e supus are o componentă materială.

de loc, cum se întâmplă în cazul auzului. De aceea, auzul şi mirosul, fiindcă se produc fără schimbarea materială a celui care simte, ci doar a lucrului sensibil, ajung să simtă nu prin atingere, ci prin mijlocirea unui mediu exterior, pe când gustul simte numai prin atingere, deoarece presupune o schimbare materială a celui care simte.

Există, pe de altă parte, alte lucruri sensibile care produc o schimbare a simţului, dar care nu e însoţită de schimbare materială, precum lumina şi culoarea, care sunt obiectele văzului. De aceea, văzul este cel mai înalt şi mai universal dintre toate simţurile, căci imaginile sensibile percepute de văz sunt comune corpurilor coruptibile şi celor incoruptibile.

In mod asemănător însă, facultatea apetitivă, care urmează percepţiei senzitive, trebuie să fie împărţită în două. Fiindcă un lucru este dorit fie pentru că este plăcut şi potrivit pentru simţ, iar la el se raportează facultatea de a râvni, fie pentru că dă naştere în suflet posibilităţii de a se bucura de lucruri plăcute simţului. Aceasta se produce uneori datorită unui lucru care poate să fie dureros pentru simţ, ca atunci când un vieţuitor ajunge să găsească în luptă, prin faptul că respinge ceea ce-l stinghereşte, un anume fel de a se bucura de ceva plăcut; iar în acest scop este rânduită facultatea de a se mânia[354]. în schimb, facultatea care pune în mişcare, de vreme ce este rânduită pentru mişcare, este împărţită doar în atâtea feluri câte mişcări diferite există. Iar aceste mişcări se întâlnesc fie la diverse vieţuitoare, dintre care unele sunt târâtoare, unele zburătoare, unele umblătoare, iar altele se mişcă în alte feluri, fie corespund chiar
[354] Plăcerea e de mai multe feluri: există o plăcere care provine de la obiect şi se consumă în întregime pe seama acestuia, aşa cum există o plăcere legată în primul rând de subiect şi care poate să apară, în mod paradoxal, în prezenţa unor obiecte la prima vedere neplăcute şi iritante. în acest sens, facultatea de a se mânia *(vis irascibilis)* implică, alături de mânia propriu-zisă, impulsivitatea ca expresie a unei dorinţe.

diverselor părţi ale aceluiaşi vieţuitor, căci fiecare parte are anumite mişcări proprii.

Treptele facultăţilor intelectuale, în schimb, se împart în mod asemănător în facultăţi cunoscătoare şi facultăţi apetitive. Iar facultatea care pune în mişcare e comună şi simţului, şi intelectului, întrucât corpul este mişcat prin aceeaşi mişcare de ambele facultăţi. Cunoaşterea intelectuală însă are nevoie de două facultăţi: şi anume, de intelectul agent şi de cel posibil, după cum se vede din întrebările de mai sus[355].

E limpede, aşadar, că există trei trepte ale facultăţilor sufletului, corespunzătoare sufletului vegetativ, celui senzitiv şi celui raţional. în schimb, sunt cinci genuri de facultăţi: cea nutritivă, cea senzitivă, cea intelectuală, cea apetitivă şi cea care pune în mişcare după loc; iar dintre acestea fiecare cuprinde sub ea mai multe alte facultăţi, după cum s-a spus.

1. La primul deci, trebuie spus despre contrarii că sunt

lucrurile cele mai diferite unele de altele, însă în interiorul aceluiaşi gen. Pe de altă parte, deosebirea obiectelor prin gen poate deosebi facultăţile, fiindcă şi genul este într-un oarecare fel în potentă. Astfel, contrariile trimit la aceeaşi facultate.

2. La al doilea, trebuie spus că, deşi sunetul şi culoarea sunt accidente diferite, totuşi ele se deosebesc în sine în privinţa schimbării pe care o produc în simţ, după cum s-a spus, ceea ce nu se întâmplă, în schimb, cu omul şi cu piatra, deoarece simţul suferă de pe urma acestora acelaşi fel de schimbare, în calitate de obiecte receptate de simţ, omul şi piatra se deosebesc prin accident, deşi în sine, întrucât sunt substanţe, ele sunt diferite. Căci nimic nu se opune ca o anumită diferenţă, luată în sine, să fie pusă în raport cu un anume gen şi, prin accident, să fie pusă în raport cu un alt gen (după cum albul şi negrul, luate în sine, se deosebesc în genul culorilor, nu însă în genul substanţelor).

Cf. întrebarea a treia şi, mai ales, a patra.

ÎNTREBAREA A TREISPREZECEA

3. La al treilea, trebuie spus că un acelaşi lucru poate fi pus în raport cu facultăţi diferite ale sufletului, dacă nu este luat însă ca obiect în acelaşi mod, ci în moduri diferite.

4. La al patrulea, trebuie spus că o facultate, cu cât este mai înaltă, cu atât se întinde asupra mai multor lucruri, şi astfel obiectul ei este mai universal. Din acest motiv, unele lucruri corespund unui singur obiect ce aparţine unei facultăţi superioare, în vreme ce sunt deosebite ca obiect atunci când sunt în raport cu facultăţi inferioare.

5. La al cincilea, trebuie spus că habitudinile sunt perfecţiuni ale facultăţilor nu pentru că facultăţile ar exista în vederea habitudinilor, ci pentru că, datorită acestor habitudini, facultăţile se găsesc într-un oarecare fel raportate la obiectele în vederea cărora există. De aceea, facultăţile nu se deosebesc prin habitudini, ci prin obiecte, aşa cum instrumentele nu se deosebesc prin obiecte, ci prin scopul pe care îl urmăresc.

6. La al şaselea, trebuie spus că nu facultăţile există în vederea organelor, ci, mai degrabă, invers. Din această cauză, mai degrabă organele se deosebesc prin obiectele lor, decât invers.

7. La al şaptelea, trebuie spus că orice suflet are un scop privilegiat, aşa cum sufletul omenesc are ca prim scop binele inteligibil, dar el are, totodată, şi alte scopuri, stabilite în vederea acestui scop ultim, aşa cum sensibilul există în vederea inteligibilului. Şi, cum sufletul e în raport cu obiectele prin facultăţile sale, rezultă că şi facultatea senzitivă a omului există în vederea celei intelectuale, aşa cum se întâmplă şi cu celelalte facultăţi, încât, potrivit cu acest scop ultim, facultăţile sufletului iau naştere una din alta prin raportare la obiecte. De aceea, nu e contradictoriu că facultăţile sufletului se deosebesc atât prin raportarea uneia la alta, cât şi prin obiecte.

8. La al optulea, trebuie spus că, deşi în sine accidentul nu poate fi subiect al unui alt accident, totuşi subiectul poate

să fie suportul unui accident prin intermediul altuia, aşa cum un corp are culoare prin intermediul suprafeţei. în felul acesta, un anumit accident îşi are originea în subiect prin intermediul altui accident, iar o facultate îşi are originea în esenţa sufletului prin intermediul alteia.

9. La al nouălea, trebuie spus că o facultate a sufletului se întinde asupra mai multor obiecte decât un lucru natural, după cum văzul sesizează toate lucrurile vizibile. Pe de altă parte, din cauza nobleţii sale, sufletul are mai multe operaţii decât un lucru neînsufleţit şi, de aceea, trebuie să aibă mai multe facultăţi.

10. La al zecelea, trebuie spus că ordinea facultăţilor sufletului corespunde ordinii obiectelor. Dar ordinea se constituie în două feluri: fie în raport cu o perfecţiune, şi atunci intelectul este anterior simţului, fie în raport cu modul în care se desfăşoară generarea, şi atunci simţul este anterior intelectului, pentru că, în cursul generării, întâi apare o stare accidentală, iar apoi o formă substanţială.

11. La al unsprezecelea, trebuie spus că, într-adevăr, intelectul doreşte în mod natural inteligibilul, întrucât el însuşi este inteligibil, căci intelectul doreşte în mod natural să înţeleagă, iar simţul, să simtă. Insă, pentru că lucrul sensibil sau inteligibil nu este dorit numai pentru a fi simţit ori pentru a fi înţeles, ci şi pentru altceva, e nevoie ca, în afară de simţ şi de intelect, să existe şi o facultate apetitivă.

12. La al doisprezecelea, trebuie spus că voinţa se află în raţiune, întrucât urmează sesizării lucrului prin raţiune, iar operaţia voinţei şi a raţiunii aparţin aceleiaşi trepte de operaţie a facultăţilor sufletului, însă nu şi aceluiaşi gen. Acelaşi lucru trebuie spus despre raportul dintre simţ şi caracterul impulsiv şi pătimaş.

13. La al treisprezecelea, trebuie spus că intelectul şi dorinţa produc mişcare în calitate de conducători ai mişcării. E nevoie însă de o facultate mişcătoare care să realizeze efectiv

mişcarea, adică de o facultate prin care membrele să urmeze îndemnul dorinţei, al intelectului sau al simţului.

14. La al paisprezecelea, trebuie spus că facultăţile sufletului vegetativ sunt numite atât forţe naturale, pentru că ele nu realizează decât acele operaţii pe care natura le face în corpuri, cât şi forţe ale sufletului, pentru că realizează aceste operaţii la o treaptă mai înaltă, cum s-a spus mai sus.

15. La al cincisprezecelea, trebuie spus că un lucru natural neînsufleţit primeşte în acelaşi timp şi specia, şi mărimea de care are nevoie, ceea ce nu e cu putinţă în cazul fiinţelor vii, care trebuie să fie mai mici la începutul generării, fiindcă se nasc din sămânţă. Astfel, în afara facultăţii generative, în ele trebuie să existe o facultate de creştere, care să le aducă la mărimea cerută. Acest lucru se realizează prin faptul că ceva e transformat în substanţa care trebuie să crească, şi astfel i se adaugă. Această transformare se face prin căldură, deoarece, pe de o parte, căldura transformă

ceea ce se adaugă din afară, iar, pe de altă parte, digeră ceea ce se găseşte înăuntru. De aceea, pentru conservarea individului, pentru ca tot timpul să poată fi refăcut ceea ce s-a ruinat şi să poată fi adăugat ceea ce lipseşte pentru o mărime perfectă şi ceea ce e necesar pentru producerea seminţei, a fost nevoie de o facultate nutritivă, care slujeşte şi facultăţii de creştere, şi celei generative şi care, pe deasupra, conservă individul.

16. La al şaisprezecelea, trebuie spus că sunetul, culoarea şi altele de acest fel se deosebesc prin modul diferit în care produc o schimbare în simţ. Lucrul acesta nu se întâmplă însă cu lucrurile sensibile de genuri diferite, încât facultăţile senzitive nu se deosebesc prin lucruri sensibile de genuri diferite.

17. La al şaptesprezecelea, trebuie spus că, deoarece contrarietăţile care fac obiectul de cunoaştere al pipăitului nu pot fi reduse la un singur gen (aşa cum se reduc la un singur gen, cel al culorii, diversele contrarietăţi care aparţin lucrurilor

vizibile), Filozoful spune în *Despre suflet* II[356] *ci pipăitul nu este un singur simţ, ci mai multe.* Totuşi, toate simţurile tactile se aseamănă prin faptul că nu simt printr-un intermediar exterior şi toate sunt numite pipăit, aşa încât să existe un singur simţ ca gen, împărţit în mai multe specii. Deşi s-ar putea spune că, în realitate, există un singur simţ, deoarece toate contrarietăţile pe care el le cunoaşte sunt cunoscute în sine. într-adevăr, ele se cunosc una prin cealaltă şi sunt reduse la un singur gen, dar acesta nu are nume, căci nici genul proxim al caldului şi al recelui nu are nume.

18. La al optsprezecelea, trebuie spus că, de vreme ce facultăţile sufletului sunt anumite proprietăţi ale sale, faptul că memoria este numită o afectare a facultăţii senzitive primare nu înseamnă că memoria nu este o altă facultate decât simţul, ci arată raportul ei cu simţul.

19. La al nouăsprezecelea, trebuie spus că simţul primeşte *speciile* sensibile în organele corporale şi cunoaşte lucrurile particulare, pe când intelectul receptează *speciile* lucrurilor fără vreun organ corporal şi cunoaşte universalul. In felul acesta, diversitatea obiectelor impune o diferenţiere a facultăţilor senzitive, care nu este însă necesară în cazul facultăţii intelectuale, de vreme ce receptarea şi reţinerea au loc după principii diferite la lucrurile materiale, dar după acelaşi principiu la lucrurile imateriale. Tot astfel, simţurile trebuie diferenţiate corespunzător cu diferitele moduri în care schimbarea se petrece în ele, pe când intelectul, nu.

20. La al douăzecilea, trebuie spus că acelaşi obiect, şi anume inteligibilul în act, este în raport şi cu intelectul agent, care îl produce, şi cu intelectul posibil, care este pus în mişcare de el. E limpede astfel că obiectul nu este luat în acelaşi mod în raportul său cu intelectul agent şi cu cel posibil.

[356] Cf. Aristotel, *Despre suflet* II 422b 17-33; II 418a 13-14. Cf. şi Toma d'Aquino, *Sentencia libri De anima* II 22.

întrebarea a paisprezecea

în al paisprezecelea rând, se pune întrebarea despre

nemurirea sufletului omenesc.
Şi se pare că sufletul e coruptibil.
1. într-adevăr, în *Ecleziast* III[358] se spune că *„sfârşitul omului şi al animalelor este comun, iar soarta lor este aceeaşi".* Or, sufletul animalelor se stinge odată cu ele. Deci sufletul omului piere odată cu stingerea acestuia.
2. Apoi, *a fi coruptibil şi a fi incoruptibil se deosebesc ca gen,* cum se spune în *Metafizica* X[359], pe când sufletul omenesc şi sufletul animalelor nu se deosebesc ca gen, fiindcă nici omul nu se deosebeşte ca gen de animale. Sufletul omului şi cel al animalelor nu se deosebesc deci prin opoziţia dintre coruptibil şi incoruptibil, iar sufletul animalelor e coruptibil, în consecinţă, sufletul omenesc nu e incoruptibil.
3. Apoi, Damaschinul spune că *îngerul primeşte nemurirea prin har, şi nu prin natură*^[0]. Or, îngerul nu este mai prejos decât sufletul. Prin urmare, sufletul nu este nemuritor în mod natural.
[357] Subiectul întrebării a paisprezecea este tratat şi în alte texte tomiste: *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* II d. 19 a. 1; IV d. 50 q. 1 a. 1; *Quaestiones de quolibet* X q. 3 a. 2; *Summa contra Gentiles* II c. 79-81; *Summa theologica* I q. 75 a. 6; *Compendium theologiae* c. 84.
[358] Cf. *Eclesiastul* 3, 19.
[359] Cf. Aristotel, *Metafizica* X 1058b 26-29.
[360] Cf. Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa* II 3. Cf. şi Nemesius, *De natura hominis* c. 1.

4. Apoi, Filozoful arată în *Fizica* VIII[361] *căprimul motor este de o putere infinită, deoarece produce o mişcare veşnică.* Aşadar, dacă sufletul are capacitatea de a dăinui veşnic, rezultă că puterea lui e infinită. Dar o putere infinită nu se poate găsi într-o esenţă finită. Rezultă că esenţa sufletului ar fi infinită, dacă acesta ar fi incoruptibil, ceea ce este imposibil, deoarece numai esenţa divină e infinită. Ca atare, sufletul omenesc nu este incoruptibil.
5. Dar spunea cineva că sufletul este incoruptibil nu prin propria-i esenţă, ci prin puterea divină.
Or, dimpotrivă, ceea nu aparţine cuiva prin propria-i esenţă nu îi este esenţial, pe când *« coruptibil» şi « incoruptibil » sunt afirmate despre esenţa lucrurilor cărora le sunt atribuite,* după cum spune Filozoful în *Metafizica* X[362]. Prin urmare, dacă sufletul este incoruptibil, rezultă că trebuie să fie incoruptibil prin esenţa sa.
6. Apoi, orice lucru existent este fie coruptibil, fie incoruptibil. Aşadar, dacă sufletul omenesc nu este incoruptibil prin natura sa înseamnă că este coruptibil.
7. Apoi, orice lucru incoruptibil are puterea de a exista mereu. Aşadar, dacă sufletul omenesc este incoruptibil, rezultă că are puterea de a exista mereu şi că nu trece din nefiinţă la fiinţă. Ceea ce se împotriveşte credinţei.
8. Apoi, Augustin spune că, *aşa cum Dumnezeu este viaţa sufletului, aşa şi sufletul este viaţa corpului*^. Or, moartea este lipsa vieţii. In consecinţă, moartea este lipsa sufletului, care e înlăturat.
9. Apoi, o formă nu are fiinţă decât în lucrul în care se

află. Prin urmare, dacă sufletul este forma corpului, el nu poate să existe decât în corp şi rezultă că piere odată cu corpul.
[361] Cf. Aristotel, *Fizica* VIII 267b 24-26; cf. şi *Metafizica* XII 1073a 5-11.
[362] Cf. *idem, Metafizica* X 1058b 36-1059a 10.
[363] Cf. Augustin, *De immortalitate animae* I 1, 1; cf. şi I 2, 2; I 3, 3; 14, 5.

10. Dar spunea cineva că acest lucru este adevărat pentru suflet atunci când e considerat ca formă, nu când e considerat în esenţa sa.
Or, dimpotrivă, sufletul nu este prin accident forma corpului, întrucât, de vreme ce sufletul dă naştere omului prin faptul că este forma corpului, ar rezulta că omul este un existent prin accident. Pe de altă parte, tot ceea ce aparţine unui lucru, dar nu prin accident, îi aparţine prin esenţa sa. Deci sufletul este formă prin esenţa sa. Prin urmare, dacă sufletul este coruptibil întrucât este formă, el va fi coruptibil prin esenţa sa.
11. Apoi, elementele care se întâlnesc în vederea unei existenţe comune sunt distruse dacă unul dintre ele este distrus. Or, sufletul şi corpul se întâlnesc în vederea unei existenţe comune, şi anume pentru a da fiinţă omului. Deci sufletul piere odată cu corpul.
12. Apoi, în cazul omului, sufletul sensibil şi cel raţional sunt unul singur ca substanţă[364]. Insă sufletul sensibil e coruptibil. înseamnă că şi cel raţional.
13. Apoi, forma trebuie să fie pe măsura materiei cu care se uneşte, iar sufletul omenesc este în corp precum forma în materie. Aşadar, de vreme ce corpul este coruptibil, sufletul va fi şi el coruptibil.
14. Apoi, dacă sufletul se poate separa de corp, trebuie să existe o operaţie a sufletului care să se desfăşoare fără participarea corpului, întrucât nici o substanţă nu poate să fie inactivă. Sufletul nu poate avea însă nici o operaţie fără participarea corpului, nici chiar înţelegere (la care ne-am fi gândit în primul rând), *fiindcă înţelegerea nu se produce în lipsa imaginii,* cum spune Filozoful[365]. De aceea, cum nu există imagine fără corp, rezultă că sufletul nu se poate separa de corp, ci piere odată cu corpul.
Cf., în acest sens, întrebarea a unsprezecea.
Cf. Aristotel, *Despre suflet* III 431a 16-17.

15. Apoi, dacă sufletul omenesc este incoruptibil, acest lucru nu se datorează decât faptului că are parte de înţelegere. Se pare însă că sufletul nu poate avea parte de înţelegere, fiindcă ceea ce este superior într-o natură inferioară imită într-un oarecare fel acţiunea unei naturi superioare, dar nu ajunge să o realizeze pe deplin (aşa cum maimuţa imită oarecum operaţia omului, şi totuşi nu ajunge să o realizeze pe deplin). Tot astfel, se pare că omul, de vreme ce se găseşte cel mai sus în ordinea lucrurilor materiale, imită într-un fel sau altul acţiunea substanţelor separate intelectuale, care este înţelegerea, dar nu ajunge să o realizeze pe deplin.

Nu pare să existe, aşadar, nici o necesitate pentru a susţine că sufletul omenesc este nemuritor.

16. Apoi, totalitatea, sau cea mai mare parte a membrilor unei specii iau parte la operaţia proprie acelei specii. Pe de altă parte, foarte puţini oameni ajung să fie într-adevăr fiinţe înţelegătoare[366]. înseamnă că actul de înţelegere nu este o operaţie proprie sufletului omenesc, şi astfel nu e nevoie ca sufletul omenesc, în calitate de substanţă intelectuală, să fie incoruptibil.

17. Apoi, Filozoful spune în *Fizica* I[367] că *orice lucru finit piere dacă se ia mereu câte ceva din el.* Or, binele natural al sufletului este un bine finit. Prin urmare, din moment ce binele natural al sufletului omenesc se micşorează cu fiecare păcat, se pare că, în cele din urmă, acesta dispare în întregime, şi astfel sufletul omenesc ajunge să dispară într-o zi.

18. Apoi, slăbirea corpului duce la slăbirea sufletului, aşa cum se vede din operaţiile sale. In consecinţă, sufletul dispare şi el prin dispariţia corpului.

19. Apoi, orice lucru care vine din nimic se poate întoarce în nimic. înseamnă că sufletul omenesc se poate întoarce în

[366] înţelegerea e luată aici în sensul unei cunoaşteri perfecte şi infailibile.

[367] Cf. Aristotel, *Fizica* 187b 25-26.

nimic, din moment ce este creat din nimic. Deci este coruptibil.

20. Apoi, efectul dăinuie atâta timp cât dăinuie cauza lui, iar sufletul este cauza vieţii corpului. Prin urmare, dacă sufletul dăinuie veşnic, s-ar părea că şi corpul trăieşte veşnic, ceea ce e limpede că nu e adevărat.

21. Apoi, orice lucru subzistent în sine este *ceva anumit,* cuprins într-o specie şi într-un gen. Or, după cât se pare, sufletul omenesc nu este *ceva anumit* şi nici nu e cuprins într-o specie sau într-un gen precum un individual sau o specie, de vreme ce este formă. Căci numai compusul aparţine unei specii sau unui gen, nu însă materia, şi nici forma, decât luate prin reducere[368]. Ca atare, sufletul omenesc nu e subzistent în sine, şi astfel nu poate să dăinuie după dispariţia corpului.

Or, dimpotrivă,

1. în capitolul II din *Cartea înţelepciunii*[369], se spune că *„Dumnezeu l-a făcut pe om nepieritor şi în chip asemănător cu El".* De aici, se poate trage concluzia că omul nu poate fi distrus şi că este incoruptibil, întrucât este făcut după chipul lui Dumnezeu. Pe de altă parte, omul *este făcut după chipul lui Dumnezeu ca suflet,* după cum spune Augustin în cartea *Despre Treime*[370]. Aşadar, sufletul omenesc este incoruptibil.

2. Apoi, orice lucru coruptibil are contrarii ori este compus din contrarii. însă sufletul omenesc este cu totul lipsit de contrarietate, deoarece chiar şi cele care sunt în sine contrare nu mai sunt contrare în suflet, căci noţiunile din suflet ale unor lucruri contrare nu sunt contrare. Deci sufletul omenesc este incoruptibil.

[368] Cf. întrebarea întâi, unde se arată totuşi că sufletul este *ceva anumit.*

[369] Cf. *Cartea înţelepciunii lui Solomon* 2, 23.
[370] Cf. Augustin, *De Trinitate* X 12.

3. Apoi, se spune despre corpurile cereşti că sunt incoruptibile, pentru că nu au o materie supusă generării şi distrugerii. Or, sufletul omenesc este cu totul imaterial, după cum se vede din faptul că receptează *speciile* lucrurilor în mod imaterial. Deci sufletul este incoruptibil.
4. Apoi, Filozoful spune că *intelectul este separat, ca ceva veşnic de ceva coruptibil. Intelectul este însă parte a sufletului,* cum tot el o spune[371]. în consecinţă, sufletul omenesc este incoruptibil.
Răspund.
Trebuie spus că e necesar ca sufletul omenesc să fie în întregime incoruptibil. Pentru a arăta lucrul acesta, trebuie să ţinem seama de faptul că tot ceea ce aparţine în sine unui lucru nu poate fi exclus din acesta (aşa cum nu se poate exclude din om faptul că este vieţuitor, şi nici din număr faptul că este par sau impar). Or, e limpede că actul de a fi se conformează formei, întrucât orice lucru are fiinţă într-un mod corespunzător cu forma care îi este proprie. De aceea, actul de a fi nu poate în nici un fel să fie separat de formă, iar lucrurile compuse din materie şi formă trebuie să dispară atunci când îşi pierd forma căreia i se conformează actul de a fi. In schimb, atunci când dispare compusul, forma însăşi nu poate să dispară în sine, ci în mod accidental[372], întrucât pierde actul de a fi al compusului, act ce se desfăşoară prin formă (în cazul în care forma este de aşa natură, încât ea nu este un lucru care are fiinţă, ci este doar principiul prin care compusul ajunge să existe).
Prin urmare, dacă există o formă care să fie ea însăşi un lucru ce are fiinţă, atunci e necesar ca acea formă să fie in-
[371] Cf. Aristotel, *Despre suflet* II 413b 26-27. Cf. şi Toma d'Aquino, *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* II d. 19 q. 1 a. 1 s.c. 1; *Sentencia libri De anima* II 4.
[372] Despre natura formei materiale, ce în sine nu cunoaşte generare şi corupere, cf. Aristotel, *Metafizica* VII, cap. 8.

coruptibilă, căci actul de a fi nu este separat de lucrul care are fiinţă decât prin faptul că forma se separă de acel lucru. De aceea, dacă ceea ce are fiinţă este forma însăşi, e imposibil ca actul de a fi să fie separat de aceasta. Or, e limpede că principiul prin care omul înţelege este o formă care are fiinţă în sine, şi nu doar în calitate de principiu prin care ceva ajunge să fie. *Căci înţelegerea nu este un act care să se îndeplinească printr-un organ corporal,* aşa cum arată Filozoful în *Despre suflet* III[373]. într-adevăr, nu se poate descoperi un organ corporal care să fie capabil să recepteze toate naturile lucrurilor sensibile, pentru că cel care receptează trebuie să fie golit de natura lucrului receptat, aşa cum pupila este lipsită de culoare. Insă orice organ corporal are o anumită natură sensibilă, pe când intelectul, prin care înţelegem, este capabil să cunoască toate naturile sensibile. De aceea, e imposibil ca operaţia lui, care este înţelegerea, să

se realizeze printr-un organ corporal, şi astfel e limpede că intelectul are în sine o operaţie la care corpul nu participă. Pe de altă parte, orice lucru îşi desfăşoară operaţia potrivit cu ceea ce este. într-adevăr, cele care au fiinţă în sine îşi desfăşoară în sine şi operaţia, iar cele care nu au fiinţă în sine nu-şi au în sine operaţia (căci nu căldura în sine încălzeşte, ci lucrul care este cald). E limpede astfel că principiul intelectual prin care omul înţelege are fiinţă deasupra corpului şi nu depinde de corp.

E evident şi că un astfel de principiu intelectual nu este ceva compus din materie şi formă, deoarece el receptează *speciile* într-un mod absolut imaterial. Lucrul acesta se vede din faptul că intelectul are ca obiect universalele, care sunt înţelese prin abstragere din materie şi din starea materială. Trebuie deci ca principiul intelectual prin care omul înţelege să fie o formă care are ca atare fiinţă şi, de aceea, e necesar ca

[373] Cf. *idem, Despre suflet* III 429b 5; cf. şi Ioannes din La Rochelle, *Summa de anima* I c. 40.

el să fie incoruptibil. Iar acest lucru îl spune şi Filozoful: că *intelectul este ceva divin şi veşnic*[374].

Pe de altă parte, în întrebările de mai înainte[375] s-a arătat că principiul intelectual prin care omul înţelege nu este o substanţă separată, ci că are natura unei forme inerente omului, fiind suflet sau o parte din suflet. De aceea rezultă din cele spuse mai înainte că sufletul omenesc este incoruptibil. într-adevăr, toţi cei care au susţinut că *sufletul omenesc este coruptibil au negat câte ceva din cele arătate de noi.* Astfel, unii[376], *susţinând că sufletul este corp, au afirmat că el nu este formă, ci căe ceva compus din materie şi formă.* Alţii[377], *susţinând că intelectul nu se deosebeşte de simţ, au afirmat că el nu îşi desfăşoară operaţia decât printr-un organ corporal şi că astfel nu are fiinţă deasupra corpului şi că nu este, din acest motiv, o formă care are ca atare fiinţă.* In fine, alţii[378] au susţinut că *intelectul, prin care omul înţelege, e substanţă separată.* însă din întrebările de mai sus[379] aceste opinii s-au dovedit neadevărate. De unde rezultă că sufletul omenesc este incoruptibil.

Iar dovada acestui fapt e dublă: ea se găseşte, mai întâi, în natura intelectului, fiindcă până şi lucrurile care în sine sunt coruptibile sunt incoruptibile prin faptul că sunt înţelese de intelect. într-adevăr, intelectul este un cunoscător al lucru-

[374] Cf. Aristotel, *De generatione animalium* II 736b 27-28; *Despre suflet* I 408b 23, III 430a 23.

[375] Cf. întrebările a doua şi a treia (pentru intelectul posibil) şi întrebarea a cincea (pentru intelectul agent).

[376] Cf. Aristotel, *Despre suflet* I, unde e vorba de Democrit (404a 1), Leucip (404a 5), pitagoricieni (404a 17), Empedocle (404b 11) şiDiogene(405a21).

[377] E vorba de stoici, aşa cum spune Toma în *Summa contra Gentiles* III c. 84; cf. şi *Sentencia libri De anima* I 2; II 8; cf. şi întrebarea a doua.

[378] Cf. Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* III 1; III 5.

[379] Cf. întrebările întâi, a doua şi a treia.

rilor într-un mod universal, în care ele nu sunt coruptibi-

le. In al doilea rând, dovada se găseşte în dorinţa naturală, care nu poate fi zadarnică în nici un lucru. Căci vedem că oamenii au dorinţa veşniciei, iar această dorinţă este raţională, fiindcă, de vreme ce însuşi actul de a fi este, în sine, de dorit, trebuie ca cel care dispune de înţelegere pentru a cunoaşte ca atare (iar nu aici şi acum) actul de a fi să-şi dorească totodată să existe pur şi simplu, ceea ce înseamnă tot timpul. De aceea, se pare că această dorinţă nu este zadarnică, ci că, în calitate de suflet intelectual, omul este incoruptibil.

1. La primul deci, trebuie spus că Solomon vorbeşte în *Cartea înţelepciunii* ca un predicator, când în numele înţelepţilor, când în numele nesăbuiţilor, iar cuvintele citate sunt spuse în numele nesăbuiţilor. — Sau se poate spune că *se zice că sfârşitul omului şi al animalelor este comun în cazul distrugerii compusului, care are loc şi la unul, şi la celelalte prin separarea sufletului de corp;* deşi, spre deosebire de sufletul animalelor, sufletul omenesc dăinuie după separare.

2. La al doilea, trebuie spus că, dacă, luate ca atare, sufletul omenesc şi sufletul animalelor s-ar găsi în câte un gen, ar rezulta că sunt de genuri naturale diferite, întrucât e necesar ca ceea ce e coruptibil şi ceea ce e incoruptibil să se deosebească prin gen, chiar dacă ele pot să aibă un anumit înţeles comun; potrivit cu care şi pot să se găsească în acelaşi gen, considerat din punct de vedere logic. Oricum însă, sufletul nu aparţine unui gen ca specie, ci ca parte a unei specii, şi amândouă, atât compusul a cărui parte este sufletul omenesc, cât şi compusul a cărui parte este sufletul animalelor, sunt coruptibile. Din această cauză, nimic nu le împiedică să fie de acelaşi gen.

3. La al treilea, trebuie spus că, aşa cum spune Augustin, *nemurirea veritabilă constă în neschimbare veritabila.*

[380] Cf. Augustin, *De immortalitate animae* I 1, 1; cf. si 2, 2; 3, 3; 4, 5.

Această neschimbare ţine însă de alegere şi constă în capacitatea de a nu se trece de la bine la rău, pe care nici îngerul, nici sufletul nu o au decât prin har.

4. La al patrulea, trebuie spus că actul de a fi se găseşte în raport cu forma, întrucât i se conformează acesteia, iar nu asemeni unui efect care s-ar găsi în raport cu puterea unui agent, de pildă mişcarea cu puterea celui care pune în mişcare. Aşadar, deşi faptul că un lucru poate să producă veşnic mişcare probează infinitatea puterii sale mişcătoare, totuşi faptul că un lucru poate exista veşnic nu probează infinitatea formei prin care el are fiinţă (aşa cum faptul că numărul doi este întotdeauna par nu arată infinitatea acestuia). Mai mult, faptul că ceva are fiinţă veşnic probează puterea infinită a aceluia care este cauza actului său de a fi.

5. La al cincilea, trebuie spus despre « coruptibil» şi « incoruptibil » că sunt predicate esenţiale, deoarece ele ţin de esenţă, luată ca principiu formal, sau material, dar nu ca principiu activ. Iar principiul activ, care asigură veşnicia anumitor realităţi, este exterior.

Şi, în acest fel, se vede soluţia la al şaselea.

7. La al şaptelea, trebuie spus că sufletul are puterea de a exista mereu, pe care însă nu a avut-o dintotdeauna, încât nu e necesar să fi existat dintotdeauna, ci ca în viitor

să nu înceteze niciodată să existe.
8. La al optulea, trebuie spus că sufletul este numit forma corpului, întrucât este cauza vieţii, aşa cum forma este principiul actului de a fi, *căci a trăi este actul de a fi al vieţuitoarelor,* după cum spune Filozoful în *Despre suflet* II[381].
9. La al nouălea, trebuie spus că sufletul este o formă care are fiinţă fără a depinde de lucrul a cărui formă este. Ceea ce se vede din operaţia sa, după cum s-a spus.
10. La al zecelea, trebuie spus că, deşi sufletul este formă prin esenţa sa, se poate totuşi ca o anumită proprietate, care nu se întâlneşte în el în măsura în care este formă, să-i apar-
[381] Cf. Aristotel, *Despre suflet* II 415b 13.

ţină întrucât este formă subzistentă, aşa cum înţelegerea îi aparţine omului, dar nu în calitate de vieţuitor, deşi omul este vieţuitor potrivit esenţei sale.
11. La al unsprezecelea, trebuie spus că, deşi sufletul şi corpul se întâlnesc în vederea unei singure şi unice existenţe, a omului, totuşi corpul primeşte fiinţă de la suflet. într-adevăr, sufletul omenesc îi comunică corpului actul de a fi, act în care sufletul subzistă, aşa cum s-a arătat în întrebările de mai înainte[382], şi astfel sufletul dăinuie şi după ce corpul este îndepărtat.
12. La al doisprezecelea, trebuie spus că la vieţuitoare sufletul senzitiv este coruptibil, la om însă, din moment ce este identic ca substanţă cu sufletul raţional, el este incoruptibil.
13. La al treisprezecelea, trebuie spus despre corpul omenesc că este o materie potrivită pentru sufletul omenesc în ce priveşte operaţiile sufletului. Natura coruptibilă însă şi alte lipsuri pe care acest corp le are provin cu necesitate din natura materiei, după cum s-a arătat mai sus[383]. Apoi, se mai poate totodată spune că natura coruptibilă îi vine corpului de la păcat şi că nu corespunde primei sale naturi.
14. La al paisprezecelea, trebuie spus că ceea ce spune Filozoful, şi anume că *nu există înţelegere fără imagini, se referă la viaţa de acum, în care omul înţelege prin suflet™,* pe când modul de înţelegere al sufletului separat este diferit[385].
15. La al cincisprezecelea, trebuie spus că, deşi sufletul omenesc nu ajunge la un mod de înţelegere corespunzător celui în care înţeleg substanţele superioare, el ajunge totuşi să înţeleagă într-un mod oarecare, suficient pentru a-i proba natura incoruptibilă.
16. La al şaisprezecelea, trebuie spus că, deşi puţini ajung la o înţelegere perfectă, totuşi toţi oamenii ajung să înţeleagă
[382] Cf., mai ales, întrebarea întâi şi a şasea.
[383] Cf. şi întrebarea a opta.
[384] Cf. Aristotel, *Despre suflet* III 431a 16-17.
[385] Cf. întrebarea a cincisprezecea.

într-un oarecare fel. Căci e limpede că primele principii ale demonstraţiei, care sunt înţelese de intelect, sunt concepute în acelaşi fel de orice suflet.
17. La al şaptesprezecelea, trebuie spus că păcatul înlătură cu totul harul, dar nu îndepărtează nimic din esenţa

lucrului. El îndepărtează totuşi ceva din înclinaţia sau aptitudinea pentru har şi, întrucât orice păcat provoacă o dispoziţie contrară, se spune că ia ceva din binele naturii, care este aptitudinea pentru har. Cu toate acestea, întregul bine al naturii nu este niciodată înlăturat, deoarece mereu rămâne o potentă în spatele dispoziţiilor contrare, deşi din ce în ce mai îndepărtată de act.

18. La al optsprezecelea, trebuie spus că slăbirea corpului nu duce la slăbirea sufletului (nici chiar a sufletului senzitiv), cum se vede limpede din ceea ce spune Filozoful în *Despre suflet* I[386], că, *dacă bătrânul ar avea ochiul tânărului, atunci ar vedea întru totul ca un tânăr.* De aici, se vede clar că slăbiciunea unei acţiuni nu apare din cauza slăbiciunii sufletului, ci a organului său.

19. La al nouăsprezecelea, trebuie spus că ceea ce provine din nimic se poate întoarce în nimic dacă nu e conservat de mâna celui care cârmuieşte lumea. Dar nu din acest motiv se spune despre ceva că e coruptibil, ci întrucât el are în sine însuşi un principiu de distrugere. Şi astfel, « coruptibil » şi « incoruptibil » sunt predicate esenţiale.

20. La al douăzecilea, trebuie spus că, deşi sufletul, care este cauza vieţii, este incoruptibil, totuşi corpul, care primeşte viaţă de la suflet, e supus transformării. In acest fel, el ajunge să se îndepărteze de starea prin care era capabil să primească viaţa, şi astfel survine moartea omului.

21. La al douăzeci şi unulea, trebuie spus că sufletul, deşi poate să aibă fiinţă în sine, nu are totuşi în sine o specie, ci e parte a unei specii.

[386] Cf. Aristotel, *op.cit.,* 1408b 21-22; cf. şi Toma d'Aquino, *Summa contra Gentiles* II c. 79.

întrebarea a cincisprezecea

In al cincisprezecelea rând, se pune întrebarea dacă sufletul separat de corp poate să înţeleagă.

Şi se pare că nu.

1. într-adevăr, nici o operaţie a compusului nu dăinuie în sufletul separat. Or, înţelegerea este o operaţie a compusului, întrucât Filozoful afirmă în *Despre suflet* I[388] că *a spune că sufletul înţelege este asemănător cu a spune că ţese sau construieşte.* Deci înţelegerea nu dăinuie în sufletul separat de corp.

2. Apoi, Filozoful spune în *Despre suflet* III[389] că *niciodată nu există înţelegere în lipsa imaginii.* Dar în sufletul separat nu pot exista imagini, din moment ce ele se află în organele de simţ. Prin urmare, sufletul separat nu poate să înţeleagă.

3. Dar spunea cineva că Filozoful vorbeşte *despre suflet în măsura în care e unit cu corpul, şi nu despre sufletul separat.* Or, dimpotrivă, sufletul separat nu poate înţelege decât prin facultatea sa intelectuală. Pe de altă parte, aşa cum spune Filozoful în *Despre suflet* I, *înţelegerea fie este imaginaţie,*

[387] Subiectul întrebării a cincisprezecea este tratat şi în alte texte tomiste: *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombar di* III d. 31 q. 2 a. 4; IV d; 1 q. 1 a. 1; *Quaestiones disputatae De veritate* q. 19 a. 1; *Summa contra Gentiles* II 81; *Summa theologica* I q. 89 a. 1; I—II q. 67 a. 2; *Quaestiones de quolibet* III q. 9 a. 1.

[388] Cf. Aristotel, *Despre suflet* 1408b 11 -13; cf. şi Toma d'Aquino,

Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi IV d. 50 q. 1 a. 1; *Quaestiones disputatae De veritate* q. 19 a. 1 arg. 1.
[389] Cf. Aristotel, *Despre suflet* III 431a 16-17.

fie nu are loc fără imaginaţie. Nu există însă imaginaţie fără corp şi, prin urmare, nici înţelegere. In consecinţă, sufletul separat nu înţelege.
4. Apoi, Filozoful spune în *Despre suflet* III[390] că *intelectul se raportează la imagini precum văzul la culori.* Dar văzul nu poate vedea fără culori. înseamnă că nici intelectul nu înţelege fără imagini şi, aşadar, nici fără corp.
5. Apoi, Filozoful spune în *Despre suflet* I[391] că *înţelegerea dispare atunci când unul dintre elementele interne ale corpului este distrus, de pildă inima, ori căldura naturală, iar lucrul acesta se petrece atunci când sufletul se separă de corp.* Ca atare, sufletul separat de corp nu poate înţelege.
6. Dar mai spunea cineva că totuşi sufletul separat de corp înţelege, dar nu în modul în care o face acum, şi anume prin abstragere din imagini.
Or, dimpotrivă, forma este unită cu materia nu în vederea materiei, ci în vederea formei, căci forma e scopul şi perfecţiunea materiei. Forma este unită cu materia pentru realizarea operaţiei sale şi, de aceea, forma are nevoie de o materie prin care să se poată realiza operaţia formei, aşa cum forma fierăstrăului are nevoie de o materie metalică pentru a realiza operaţia de tăiere. Pe de altă parte, sufletul e forma corpului şi este unit cu corpul omenesc pentru îndeplinirea operaţiei sale, iar operaţia proprie sufletului este înţelegerea. Rezultă că, dacă ar putea să înţeleagă şi fără corp, sufletul ar fi unit cu corpul în zadar.
7. Apoi, dacă sufletul separat poate înţelege, el va înţelege într-un mod mai nobil fără corp decât unit cu corpul,
[390] Cf. Aristotel, *Despre suflet* III 431a 14-15. Cf. şi Averroes, *Qommentarium magnum in Aristotelis De anima libros* III 30; Toma d'Aquino, *Sentencia libri De anima* I 2; III 6; *Summa theologica* I q. 76 a. 1 resp.; *Quaestiones disputatae De veritate* q. 19 a. 1 arg. 4.
[391] Cf. Aristotel, *Despre suflet* 1408b 24-25; cf. şi Toma dAquino, *Quaestiones disputatae De veritatae* q. 19 a. 1 arg. 7; *Summa theologica* I q. 89 a. 1 arg. 1.

întrucât fiinţele care nu au nevoie de imagini pentru a înţelege, adică substanţele separate, înţeleg într-un mod mai nobil decât noi, care înţelegem prin imagini. Or, binele sufletului stă în înţelegere, căci perfecţiunea oricărei substanţe stă în operaţia care-i este proprie. Prin urmare, dacă un suflet fără corp poate înţelege fără imagini, ar fi dăunător pentru el să fie unit cu un corp, şi astfel unirea cu corpul nu ar fi naturală pentru suflet.
8. Apoi, facultăţile sufletului se deosebesc prin obiecte[392], iar *obiectele sufletului intelectual sunt imaginile,* cum se spune în *Despre suflet* III[393]. Aşadar, dacă sufletul înţelege fără imagini atunci când e separat de corp, el trebuie să aibă facultăţi diferite. Ceea ce e imposibil, din moment ce facultăţile sufletului îi sunt naturale, legate inseparabil de el.

9. Apoi, dacă sufletul separat înţelege, trebuie să înţeleagă printr-o anumită facultate, iar sufletul nu are decât două facultăţi intelectuale, şi anume intelectul posibil şi cel agent. Insă, după cât se pare, sufletul separat nu poate înţelege prin nici unul dintre ele, întrucât operaţia ambelor intelecte priveşte imaginile. într-adevăr, intelectul agent face ca imaginile să fie inteligibile în act, în vreme ce intelectul posibil receptează *speciile* inteligibile abstrase din imagini. Astfel, se pare că nu există nici un mod în care sufletul separat să poată înţelege.

10. Apoi, un lucru are numai o singură operaţie care îi este proprie, aşa cum perfecţiunea unui lucru este una singură. In consecinţă, dacă operaţia sufletului constă în a înţelege prin receptare din imagini, se pare că el nu poate să aibă şi o altă operaţie, prin care să înţeleagă fără imagini. Rezultă că sufletul nu înţelege separat de corp.

11. Apoi, dacă sufletul separat înţelege, trebuie să înţeleagă prin ceva, deoarece înţelegerea se realizează printr-o

[392] Cf., în acest sens, întrebarea a treisprezecea.

[393] Cf. Aristotel, *Despre suflet* III 431a 14-15; III 432a 8-9.

imagine asemănătoare lucrului înţeles, iar această imagine se găseşte în cel care înţelege. Pe de altă parte, nu se poate spune că sufletul separat înţelege prin esenţa sa, căci un asemenea mod de înţelegere îi aparţine doar lui Dumnezeu, într-adevăr, esenţa unului, fiindcă este infinită şi are dinainte în ea întreaga perfecţiune, este o imagine a tuturor lucrurilor. Tot astfel, nu se poate spune nici că sufletul separat înţelege prin esenţa lucrului care este înţeles, deoarece, dacă ar fi astfel, ar înţelege numai acele lucruri care se găsesc în suflet prin esenţa acestuia. Se pare, totodată, că sufletul separat nu poate să înţeleagă nici prin anumite *specii* înnăscute sau create împreună cu el, întrucât astfel am reveni la opinia lui Platon, care a susţinut că *toate ştiinţele sunt sădite în mod natural în noi*[394].

12. Apoi, se pare că *speciile* acestea ar fi în zadar înnăscute sufletului, de vreme ce el nu ar putea să înţeleagă prin ele atâta vreme cât este în corp. Şi, după cât se pare, *speciile* inteligibile nu au alt rost decât ca sufletul să înţeleagă prin ele.

13. Dar spunea cineva că, în sine, sufletul poate să înţeleagă prin *specii* înnăscute, dar că este împiedicat de corp să poată înţelege prin ele.

Or, dimpotrivă, cu cât ceva este mai desăvârşit în natura sa, cu atât este mai desăvârşit în modul în care operează. Sufletul este mai desăvârşit în natura sa atunci când este unit cu corpul decât atunci când este separat de corp, aşa cum orice parte este mai desăvârşită atunci când există în întregul din care face parte. Aşadar, dacă sufletul separat de corp poate înţelege prin *specii* înnăscute, cu atât mai mult poate să înţeleagă prin aceleaşi *specii* atunci când este unit cu corpul.

14. Apoi, nici o facultate naturală a unui lucru nu poate fi complet împiedicată să se exercite de ceva ce aparţine naturii lui. Ţine însă de natura sufletului să fie unit cu corpul, de vreme ce este forma corpului. în consecinţă, dacă

[394] Cf. Platon, *Phaidon* 75 C-D.

speciile inteligibile se găsesc puse în mod natural în suflet, unirea cu corpul nu ar trebui să împiedice sufletul să poată înţelege prin ele, pe când experienţa ne arată contrariul.
15. Apoi, după cât se pare, nu se poate spune nici măcar că sufletul separat ar înţelege prin *speciile* pe care le-a dobândit anterior în corp. Căci multe suflete omeneşti, care nu au dobândit nici o *specie* inteligibilă, rămân separate de corpuri, de exemplu sufletele copiilor şi, în primul rând, ale celor morţi în uterul matern. Aşadar, dacă sufletele separate nu ar putea înţelege decât prin *speciile* dobândite în timpul vieţii, ar rezulta că nu toate sufletele separate ar putea să înţeleagă.
16. Apoi, dacă sufletul separat nu ar înţelege decât prin *speciile* dobândite în timpul vieţii, ar rezulta că nu ar putea înţelege decât ceea ce înţelesese anterior, atunci când era unit cu corpul. Ceea ce nu pare să fie adevărat, pentru că sufletul separat înţelege multe alte lucruri, legate de pedeapsă şi răsplată, pe care acum nu le înţelege. Deci sufletul separat nu înţelege numai prin *speciile* dobândite în timpul vieţii.
17. Apoi, intelectul este adus în act printr-o *specie* inteligibilă care se află în el, iar un intelect în act înţelege în act. înseamnă că intelectul în act înţelege toate lucrurile ale căror *specii* inteligibile sunt în el în act. Se pare, aşadar, că *speciile* inteligibile nu sunt păstrate în intelect după ce acesta încetează să înţeleagă în act şi astfel ele nu rămân în suflet după separarea de corp, pentru a-i permite să înţeleagă prin ele.
18. Apoi, habitudinile dobândite produc acte asemănătoare actelor prin care au fost dobândite, aşa cum se vede din ceea ce spune Filozoful în *Etica* II[395]: *căci construind ajunge omul constructor, şi apoi, odată ce este constructor, poate să construiască.* Pe de altă parte, *speciile* inteligibile sunt

[395] Cf. Aristotel, *Etica nicomahică* II 1103a 26-b 2; cf. şi Toma d'Aquino, *Summa contra Gentiles* II c. 73; *Summa theologica* I q. 89 a. 5 resp., a. 6 arg. 3.

dobândite de intelect prin faptul că acesta se întoarce către imagini. înseamnă că intelectul nu poate niciodată să înţeleagă ceva cu ajutorul acestor *specii* dacă nu se întoarce către imagini, încât, după cât se pare, sufletul separat de corp nu poate să înţeleagă prin *specii* dobândite.
19. Apoi, nu se poate spune nici că sufletul separat înţelege prin *specii* derivate de la **o** substanţă superioară. într-adevăr, orice lucru capabil să recepteze ceva are un agent propriu de la care e făcut prin natură să recepteze. Or, intelectul omenesc e făcut prin natură să recepteze de la simţuri. Aşadar, nu va primi *specii* de la substanţele superioare.
20. Apoi, în cazul lucrurilor care prin natura lor sunt cauzate de agenţi inferiori, nu e suficientă numai acţiunea unui agent superior (după cum vieţuitoarele care sunt făcute prin natură să se nască din sămânţă nu pot lua naştere doar prin acţiunea soarelui). Iar sufletul omenesc e făcut prin natură să primească *speciile* de la lucrurile sensibile. înseamnă

că doar influenţa substanţelor superioare nu îi e suficientă pentru a dobândi *specii* inteligibile.

21. Apoi, cel care acţionează trebuie să fie pe măsura celui care suportă acţiunea, iar cel care influenţează pe măsura celui care receptează. Or, inteligenţa substanţelor superioare nu este pe măsura intelectului omenesc, din moment ce ele posedă o ştiinţă cu mult mai universală şi de neînţeles pentru noi. Aşadar, după cât se pare, sufletul separat nu poate înţelege prin *specii* derivate de la substanţele superioare, şi astfel nu-i mai rămâne nici un mod de înţelegere.

Or, dimpotrivă,

1. înţelegerea este operaţia cea mai înaltă şi mai proprie sufletului. Aşadar, dacă sufletul lipsit de corp nu poate avea parte de înţelegere, atunci nu poate avea parte de nici o altă operaţie. Iar dacă nu poate avea parte de nici o operaţie în

lipsa corpului, e imposibil să existe separat. Or, noi susţinem că există un sufletul separat. în consecinţă, e necesar să susţinem că el înţelege.

2. Apoi, aceia despre care se citeşte în Scripturi că au înviat aveau aceeaşi cunoaştere înainte şi după înviere. Deci cunoaşterea lucrurilor pe care omul le ştie în această lume nu este pierdută după moarte. Ca atare, sufletul poate să înţeleagă prin *specii* dobândite în timpul vieţii.

3. Apoi, în lucrurile superioare se află o imagine a celor inferioare. De aceea, şi matematicienii anunţă înainte cele ce se vor întâmpla ţinând seama de reflectarea în corpurile cereşti a celor care se petrec aici. Pe de altă parte, sufletul este superior prin natură tuturor lucrurilor corporale. într-adevăr, într-un mod inteligibil, există în suflet o imagine a tuturor lucrurilor corporale, de vreme ce sufletul este o substanţă intelectuală. Se pare deci că sufletul poate înţelege prin natura sa toate lucrurile corporale, chiar şi când va fi separat de **corp.**

Răspund.

Trebuie spus că dificultatea acestei întrebări provine din faptul că, în starea de acum, sufletul nostru se arată a avea nevoie de lucrurile sensibile[396] pentru a înţelege şi, de aceea, trebuie să cercetăm adevărul acestei întrebări în mai multe moduri, potrivit diferitelor explicaţii pe care le dăm acestei nevoi.

[396] După alte variante, care nu corespund însă manuscriselor Universităţii din Paris, ar fi vorba de simţuri *{sensibus)* şi nu de lucruri sensibile *(sensibilibus).* Este o lecţiune plauzibilă, deoarece textul se referă la suflet şi implicit la facultăţile sale şi abia apoi la obiectele exterioare. Cu toate acestea, simţurile nu procură cunoaştere decât prin faptul că sunt în legătură cu lucrurile sensibile, care sunt, în cele din urmă, una dintre condiţiile necesare înţelegerii.

Căci unii, şi anume platoniştii[397], au susţinut că *simţurile sunt necesare sufletului pentru înţelegere, dar nu în sine, ca şi cum ştiinţa ar fi produsă în noi de simţuri, ci prin accident. Aceasta, întrucât sufletul nostru este împins într-un oarecare fel prin simţuri să-şi reamintească ceea ce a ştiut mai înainte, lucruri a căror ştiinţă se găseşte în el în mod natu-*

ral. Şi, pentru a înţelege acestea, trebuie ştiut că Platon[398] a susţinut că *speciile lucrurilor subzistă separate şi că sunt inteligibile în act şi le-a numit pe acestea Idei, afirmând că sufletul nostru este ştiutor şi ajunge să înţeleagă prin participarea la ele şiprintr-o anumită influenţă a lor. Mai înainte de a se uni cu corpul, sufletul putuse să se folosească liber de această ştiinţă, dar, în urma unirii cu corpul, el a fost atât de copleşit şi oarecum înghiţit, încât părea să fi uitat lucrurile pe care le ştiuse mai înainte şi a căror cunoaştere îi era conaturală. In schimb, el este într-un fel oarecare trezit prin simţuri spre a reveni la sine şi a-şi reaminti lucrurile pe care mai înainte le-a înţeles şi a căror ştiinţă a avut-o înnăscută.* Aşa cum ni se întâmplă şi nouă, uneori, ca din privirea îndreptată spre anumite lucruri sensibile să ne amintim cu claritate de altele, pe care părea că le uitasem. Această opinie despre ştiinţă şi despre lucrurile sensibile corespunde teoriei sale despre generarea lucrurilor naturale. *într-adevăr, el susţinea că formele lucrurilor naturale, prin care fiecare individual e cuprins într-o specie, provin din participarea la Ideile despre care tocmai s-a vorbit, aşa încât agenţii inferiori nu au alt rol decât de a pregăti materia spre a participa la speciile separate.*

[397] Cf. Macrobius, *In somnium Scipionis* I 12 n. 7-10; Boethius, *De consolatione Philosophiae* III metr. 11; Pseudo-Augustin, *De spiritu et anima* c. 1.

[398] Cf. Platon, *Phaidon* 73 C-77 A; *Timaios* 52 A-53 C. Cf. şi Aristotel, *Metafizica* I 987b 14; Toma d'Aquino, *Sentencia libri De anima* I 1; *Expositio libri Posteriorum* I 1.

Iar, dacă această opinie este într-adevăr acceptată, întrebarea noastră e uşor de dezlegat. Căci, în acord cu platoniştii, *sufletul nu are nevoie prin natura sa, ci prin accident de lucruri sensibile pentru a înţelege, nevoie care dispare însă atunci când sufletul este separat de corp, întrucât, în acel moment, încetând apăsarea corpului, nu va mai fi nevoie de nici un lucru care să deştepte sufletul, ci va fi chiar el, prin sine însuşi, ca un paznic şi gata de a le înţelege pe toate.* — Insă, potrivit acestei opinii, *se pare că nu se poate indica o cauză raţională pentru care sufletul este unit cu corpul.* Intr- adevăr, unirea nu se mai face în vederea sufletului, din moment ce sufletul, atunci când nu este unit cu corpul, poate avea parte în mod deplin de propria-i operaţie, pe când, în urma unirii cu corpul, operaţia lui este împiedicată să se desfăşoare, în mod asemănător, unirea cu pricina nu se face nici în vederea corpului, deoarece nu sufletul este în vederea corpului, ci, mai degrabă, corpul e în vederea sufletului, din moment ce sufletul este mai nobil decât corpul. De aceea şi pare absurd ca sufletul să ţină în viaţă corpul pentru a-1 înnobila, dar spre paguba operaţiei sale.

Tot de aici s-ar părea că mai rezultă ceva, şi anume că *unirea sufletului cu corpul nu este naturală, fiindcă ceea ce îi este natural unui lucru nu poate împiedica desfăşurarea operaţiei proprii acestuia.* Aşadar, dacă unirea cu corpul împiedică actul de înţelegere al sufletului, faptul că sufletul este unit cu corpul nu va fi natural, ci împotriva naturii. In acest

fel, omul, care este alcătuit din unirea sufletului cu corpul, nu va avea o existenţă naturală, ceea ce pare absurd. Tot astfel, se vede din experienţă că ştiinţa noastră nu rezultă din participarea la *speciile* separate, ci că este primită de la lucrurile sensibile, fiindcă cei cărora le lipseşte un anumit simţ sunt lipsiţi şi de ştiinţa privitoare la lucrurile sensibile care sunt cunoscute prin acel simţ (aşa cum orbul din naştere nu poate avea ştiinţă de culori).

O altă poziţie este cea după care *simţurile sunt de folos sufletului omenesc spre înţelegere nu prin accident,* aşa cum

susţinea opinia de mai înainte, *ci prin ele însele.* însă nu întrucât am primi ştiinţa de la lucrurile sensibile, ci fiindcă simţul pregăteşte sufletul să primească ştiinţa de altundeva. Aceasta este opinia lui Avicenna[399]. El susţine că *există o substanţă separată, pe care o numeşte Intelect sau Inteligenţă agentă, şi că de la ea provin* speciile *inteligibile din intelectul nostru, prin care noi înţelegem.* Şi mai spune *caprin operaţia părţii senzitive a sufletului, şi anume prin imaginaţie şi prin altele de acest fel, intelectul nostru este pregătit pentru a se întoarce spre Inteligenţa agentă şi pentru a recepta de la ea influenţa* speciilor *inteligibile.* Ceea ce corespunde şi cu părerea lui despre generarea lucrurilor naturale, deoarece el susţine că *toate formele substanţiale se revarsă din Inteligenţa agentă şi că agenţii naturali doar pregătesc materia pentru a recepta formele de la Inteligenţa agentă.*

Or, chiar dacă acceptăm această opinie, dificultatea întrebării de faţă nu dispare. Căci, dacă simţurile nu sunt necesare pentru înţelegere decât în măsura în care pregătesc sufletul pentru a recepta *speciile* de la Inteligenţa agentă (întrucât sufletul nostru se întoarce spre aceasta), atunci, îndată ce va fi separat de corp, sufletul se va întoarce prin sine însuşi spre Inteligenţa agentă şi va recepta *speciile* inteligibile de la ea. Simţurile nu vor mai fi atunci necesare pentru înţelegere, la fel ca o corabie care e necesară la traversarea mării, dar care, odată ce cineva a traversat marea, nu îi mai poate fi de folos. — Astfel, din această opinie pare să rezulte că *omul dobândeşte deodată toată ştiinţa, atât a celor pe care le percepe cu simţul, cât şi a celorlalte.* într-adevăr, dacă înţelegem cu ajutorul *speciilor* care se revarsă în noi din Inteligenţa agentă şi dacă pentru a recepta o asemenea influenţă nu e nevoie decât de întoarcerea sufletului nos-

[399] Cf. Avicenna, *De anima* V 5. Cf. şi Guillelmus din Auvergne, *De universo* P. II/2 c. 76; P. II/3 c. 3; Toma d'Aquino, *Sentencia libri De anima* III 2.

tru spre această Inteligenţă, atunci, ori de câte ori sufletul va fi întors spre ea, el va putea recepta influenţa oricăreia dintre *speciile* inteligibile. Căci nu se poate spune că sufletul este întors spre una dintre *specii,* dar nu şi spre o alta. în felul acesta, un orb din naştere, imaginându-şi sunetele, va putea să primească ştiinţa culorilor sau a oricăror altor lucruri sensibile. Ceea ce e clar că nu e adevărat.

E limpede şi că facultăţile senzitive ne sunt necesare pen-

tru înţelegere nu doar în vederea dobândirii ştiinţei, ci şi spre folosirea ştiinţei deja dobândite, pentru că nu putem să ne gândim nici chiar la lucrurile a căror ştiinţă o avem decât întorcându-ne către imagini, deşi Avicenna susţine contrariul. Acesta e motivul pentru care, atunci când organele facultăţilor senzitive, prin care imaginile sunt cunoscute şi conservate, sunt vătămate, folosirea facultăţilor sufletului este împiedicată chiar şi în ce priveşte lucrurile a căror ştiinţă o are. Apoi, e limpede că noi avem nevoie de anumite imagini chiar şi în receptarea revelaţiilor care ni se fac din voinţă divină, prin influenţa substanţelor superioare. De aceea, Dionisie spune în capitolul I din *Ierarhia cerească*[400] cum că *„este cu neputinţă ca lumina divină să strălucească asupra noastră dacă nu este acoperită de o mulţime de văluri sfinte".* Or, acest lucru nu s-ar întâmpla dacă imaginile ne-ar fi necesare numai spre a ne întoarce către substanţele superioare.

Din acest motiv, trebuie susţinut cu totul altceva, şi anume că facultăţile senzitive îi sunt necesare sufletului pentru înţelegere *nu prin accident, ca unele ce trezesc sufletul,* cum a susţinut Platon, *nici doar ca unele ce pregătesc sufletul,* cum a susţinut Avicenna, ci ca reprezentându-i sufletului intelectual obiectul care îi este propriu, cum spune Filozoful în *Despre suflet* III[401]: *„imaginile sunt pentru sufletul intelectual aşa cum sunt lucrurile sensibile pentru simţ".* Şi, aşa

[400] Cf. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *De coelesti hierarchia* I 2.

[401] Cf. Aristotel, *Despre suflet* III 431a 14-15.

cum culorile nu pot fi văzute în act decât datorită luminii, tot astfel imaginile nu sunt inteligibile în act decât datorită intelectului agent. Lucru care corespunde de altfel cu ceea ce susţinem despre generarea lucrurilor naturale. Căci, aşa cum afirmăm că agenţii superiori produc formele naturale prin intermediul agenţilor naturali, tot astfel susţinem că intelectul agent dă naştere ştiinţei în intelectul nostru posibil prin imaginile făcute inteligibile în act de intelectul agent. Şi nu e important pentru subiectul întrebării noastre dacă intelectul agent este o substanţă separată, aşa cum susţin unii[402], sau dacă este o lumină la care sufletul nostru ia parte spre asemănarea cu substanţele superioare.

Pe de altă parte, în urma acestei poziţii, este şi mai greu de văzut în ce fel poate să înţeleagă un suflet separat. într-adevăr, el nu va dispune de imagini, deoarece acestea au nevoie pentru a fi cunoscute şi conservate de organe corporale, iar acestea lipsesc, aşa încât sufletul pare să nu mai poată înţelege, aşa cum nici văzul nu poate vedea dacă îi lipsesc culorile. Aşadar, pentru a înlătura această dificultate, trebuie ţinut seama de faptul că sufletul, de vreme ce este cel mai mic în ierarhia substanţelor intelectuale, ia parte cel mai puţin şi foarte slab la lumina sau la natura intelectuală. Natura intelectuală a lui Dumnezeu, care este în vârful ierarhiei, este într-atât de puternică, încât printr-o singură formă inteligibilă, şi anume prin esenţa sa, le înţelege pe toate, în vreme ce substanţele intelectuale inferioare înţeleg prin mai multe *specii.* Cu cât o asemenea substanţă este mai înaltă, cu

atât are forme mai puţine şi o putere mai mare pentru a înţelege prin forme puţine toate lucrurile. Iar dacă o substanţă intelectuală inferioară ar avea formele tot atât de universale ca cele ale unei substanţe superioare, ştiinţa ei ar rămâne incompletă, pentru că în ea nu se găseşte atâta putere de înţelegere, fiindcă nu ar cunoaşte lucrurile decât într-un mod
Cf. întrebarea a cincea.

general şi nu şi-ar putea conduce cunoaşterea de la aceste forme puţine la fiecare lucru în parte.
In consecinţă, dacă sufletul omenesc, care este cel mai mic, ar primi formele în abstracţiunea şi universalitatea pe care ele le au în substanţele separate, din moment ce el are cea mai slabă putere de înţelegere, ar avea şi cunoaşterea cea mai imperfectă cu putinţă, întrucât ar cunoaşte lucrurile într-un mod universal şi amestecat. Astfel, pentru ca şi cunoaşterea lui să fie perfectă şi distinctă pentru fiecare lucru, trebuie ca sufletul să adune ştiinţa adevărului de la fiecare lucru, fiind necesară totuşi pentru aceasta existenţa luminii intelectului agent, pentru ca lucrurile să fie receptate în suflet într-un mod mai înalt decât cel în care sunt în materie. Aşadar, pentru desăvârşirea operaţiei intelectuale, a fost necesar ca sufletul să fie unit cu corpul. Totuşi, nu e nici o îndoială că, prin mişcarea corpului şi pentru că e ocupat cu simţurile, sufletul este împiedicat să recepteze influenţa substanţelor separate (de aceea, cei care dorm şi care sunt îndepărtaţi de simţuri au parte de unele revelaţii care nu li se pot face celor care se folosesc de simţ). Prin urmare, atunci când sufletul va fi cu totul separat de corp, el va putea să perceapă mai bine influenţa substanţelor superioare, aşa încât prin ea va putea înţelege fără imagini ceea ce nu se poate acum. Totuşi, o asemenea influenţă nu va produce o ştiinţă atât de perfectă şi aşa de precisă pentru fiecare lucru în parte (aşa cum este ştiinţa pe care o primim acum prin simţuri) decât la acele suflete care vor avea, în plus faţă de influenţa naturală de care am vorbit, o alta, ce depăşeşte natura, spre a cunoaşte în mod desăvârşit toate lucrurile şi spre a-1 vedea pe însuşi Dumnezeu. Pe de altă parte, chiar şi sufletele separate vor avea o cunoaştere precisă în cazul acelor lucruri pe care le-au ştiut mai înainte aici şi ale căror *specii* inteligibile sunt conservate în ele.
1. La primul deci, trebuie spus că Aristotel zice acestea nu potrivit propriei păreri, ci potrivit opiniei celor care

spuneau că *a înţelege înseamnă a se mişca,* ceea ce se vede din cele spuse mai înainte acolo.
2. La al doilea, trebuie spus că Filozoful vorbeşte *despre operaţia intelectuala a sufletului în măsura în care este unit cu corpul, fiindcă în această stare ea nu se produce fără imagini,* aşa cum s-a spus.
3. La al treilea, trebuie spus că, potrivit stării de acum, în care este unit cu corpul, sufletul nu are parte de *specii* inteligibile primite de la substanţele superioare, ci doar de o

lumină intelectuală. Din acest motiv, el are nevoie de imagini, în calitatea lor de obiecte de la care să primească *speciile* inteligibile. După separarea de corp însă, sufletul va participa în,mai mare măsură şi la *speciile* inteligibile şi, de aceea, nu va avea nevoie de obiecte exterioare.
Şi tot astfel trebuie răspuns şi la **al patrulea.**
5. La al cincilea, trebuie spus că Filozoful vorbeşte conform opiniei acelora care au susţinut că *intelectul are, asemeni simţului, un organ corporal,* după cum se vede din cele spuse de el mai înainte. Căci, dacă s-ar admite aşa ceva, sufletul separat nu ar mai fi deloc capabil să înţeleagă. Sau se poate spune că Filozoful vorbeşte despre înţelegere potrivit modului în care înţelegem acum.
6. La al şaselea, trebuie spus că sufletul este unit cu corpul prin operaţia sa, care este înţelegerea, nu pentru că, lipsit de corp, nu ar putea să înţeleagă în vreun fel, ci pentru că, prin ordinea naturii, sufletul nu ar înţelege perfect fără corp, aşa cum s-a explicat.
Şi, de aici, se vede soluţia la **al şaptelea.**
8. La al optulea, trebuie spus că imaginile nu sunt obiectele intelectului decât în măsura în care ajung inteligibile în act prin lumina intelectului agent. De aceea, oricare ar fi *speciile* inteligibile în act care sunt receptate de intelect şi de oriunde ar proveni, ca formă ele nu vor fi un alt tip de obiecte, din cauza cărora facultăţile sufletului să fie diferite.
9. La al nouălea, trebuie spus că operaţia intelectului agent şi a celui posibil priveşte imaginile în măsura în care

sufletul este unit cu corpul. Când însă sufletul va fi separat de corp, el va recepta prin intelectul posibil *speciile* provenite de la substanţele superioare, iar prin intelectul agent va avea puterea de a le înţelege.
10. La al zecelea, trebuie spus că operaţia proprie sufletului este înţelegerea inteligibilelor în act. Iar specia operaţiei intelectuale nu diferă prin faptul că inteligibilele în act sunt primite de la imagini sau de altundeva.
11. La al unsprezecelea, trebuie spus că sufletul separat nu înţelege lucrurile prin esenţa sa, nici prin esenţa lucrurilor care sunt înţelese, ci prin *speciile* revărsate asupra sa de substanţele superioare, dar numai atâta timp cât sufletul este separat de corp, şi nu *de la începutul existenţei sale,* aşa cum au susţinut platoniştii.
Prin aceasta, se vede şi soluţia la **al** doisprezecelea.
13. La al treisprezecelea, trebuie spus că, dacă sufletul ar avea, când este unit cu corpul, *specii* înnăscute, ar putea înţelege prin ele aşa cum înţelege prin cele dobândite. Dar, deşi sufletul este ca natură mai înalt în perfecţiune decât corpul, totuşi, din cauza mişcărilor sale care ţin de corp şi a preocupărilor sensibile, el este reţinut de acesta, aşa încât să nu se poată lega atât de liber de substanţele superioare spre a recepta influenţa acestora, cum se întâmplă după separarea de corp.
14. La al paisprezecelea, trebuie spus că nu este natural ca sufletul să înţeleagă prin *specii* revărsate asupra sa atunci

când este unit cu corpul, ci numai după ce este separat, după cum s-a spus.
15. La al cincisprezecelea, trebuie spus că sufletele separate vor putea să înţeleagă şi prin *specii* dobândite mai înainte în corp, însă nu doar prin ele, ci şi prin cele revărsate asupra lor, cum s-a spus.
Şi, de aici, se vede soluţia la **al şaisprezecelea.**
17. La al şaptesprezecelea, trebuie spus că uneori *speciile* inteligibile sunt în intelectul posibil numai în potentă, iar atunci omul este înţelegător în potentă şi are nevoie de

ceva care să-l aducă în act, fie că e vorba de o învăţătură, fie de o descoperire. Alteori însă, aceste *specii* se găsesc în intelect într-un act perfect, iar atunci omul înţelege în act. Uneori însă, ele se află în intelect într-o stare de mijloc, între potentă şi act, şi anume într-o habitudine, iar atunci omul poate înţelege în act când vrea. Acesta este de altfel modul în care *speciile* inteligibile dobândite sunt în intelectul posibil atunci când acesta nu înţelege în act.
18. La al optsprezecelea, trebuie spus că, aşa cum am afirmat deja, operaţia intelectuală nu se deosebeşte ca specie, fie că inteligibilul în act, care este obiectul intelectului, este primit de la o imagine, fie că provine din altă parte. Căci operaţia unei facultăţi capătă o deosebire specifică, care să corespundă obiectului ei, numai în privinţa tipului formal al obiectului, şi nu în privinţa a ceea ce e material în acesta. Din această cauză, dacă sufletul separat înţelege prin *speciile* inteligibile conservate în intelect fără a se întoarce către imagini, *specii* care au fost însă primite anterior din imagini, operaţia cauzată de *speciile* dobândite nu va fi diferită ca specie de cea prin care *speciile* au fost dobândite.
19. La al nouăsprezecelea, trebuie spus că intelectul posibil nu e făcut prin natura sa să recepteze ceva din imagini decât în măsura în care imaginile ajung în act prin lumina intelectului agent, ceea ce înseamnă un fel de participare la lumina substanţelor superioare. Şi, de aceea, nimic nu împiedică intelectul să poată recepta ceva de la substanţele superioare.
20. La al douăzecilea, trebuie spus că, în mod natural, ştiinţa provine în suflet din imagini, potrivit cu starea sufletului de a fi unit cu corpul, în care ştiinţa nu poate proveni numai de la agenţii superiori. In schimb, acest ultim lucru se va putea întâmpla după ce sufletul va fi separat de corp.
21. La al douăzeci şi unulea, trebuie spus că din faptul că ştiinţa substanţelor separate nu este pe măsura sufletului nostru nu rezultă că sufletul nu poate dobândi vreo înţelegere în urma influenţei lor, ci doar că nu poate dobândi o înţelegere perfectă şi distinctă, aşa cum s-a spus.

întrebarea a şaisprezecea

în al şaisprezecelea rând, se pune întrebarea dacă sufletul legat de corp poate înţelege substanţele separate[404].

Şi se pare că da.
1. într-adevăr, nici o formă nu poate fi îndepărtată de la scopul ei de materia cu care este unită în mod natural. Iar

scopul sufletului intelectual pare să fie înţelegerea substanţelor separate (care sunt realităţile în cel mai înalt grad inteligibile), deoarece scopul oricărui lucru este să ajungă la perfecţiune în operaţia sa. Deci sufletul omenesc nu este împiedicat să înţeleagă substanţele separate prin faptul că este unit cu corpul, care e materia ce-i este proprie.

2. Apoi, scopul omului este fericirea. *Or,* după Filozof, în *Etica* X[405], *fericirea ultimă stă în operaţia celei mai înalte facultăţi, şi anume a intelectului, pusă în raport cu cel mai nobil obiect, care nu pare să fie altceva decât o substanţă separată,* înseamnă că scopul ultim al omului este înţelegerea

[403] Subiectul întrebării a şaisprezecea este tratat şi în alte texte tomiste: *Quaestiones diputatae De veritate* q. 10 a. 11; q. 18 a. 5 ad 7 ad 8; *Super Boethium De Trinitate* q. 6 a. 3; *Summa contra Gentiles* II c. 6, III c. 42-46; *Summa theologica* I q. 88 a. 1; *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* II lect.l.

[404] Substanţele separate, adică îngerii, reprezintă un nivel de existenţă superior omului. După Toma, îngerii sunt substanţe pur intelectuale, Inteligenţe, care se deosebesc ca specie unul de celălalt, iar cunoaşterea lor nu derivă din lucrurile sensibile. Pe de altă parte, deşi forme pure, substanţele separate nu sunt acte pure, ci sunt compuse din esenţa lor şi actul de a fi.

[405] Cf. Aristotel, *Etica nicomahicăX* 1177a 12-21.

substanţelor separate. Pe de altă parte, ar fi absurd ca omul să fie lipsit cu totul de scopul său, întrucât în acest caz existenţa sa ar fi zadarnică, de unde rezultă că el este capabil să cunoască substanţele separate. In acelaşi timp, ţine de natura omului ca sufletul să fie unit cu corpul şi, prin urmare, sufletul unit cu corpul poate să înţeleagă substanţele separate.

3. Apoi, orice generare are un capăt, deoarece nimic nu se mişcă la nesfârşit. Se poate vorbi, apoi, de o oarecare generare a intelectului, prin faptul că acesta este adus din potentă în act, adică întrucât ajunge ştiutor în act. Prin urmare, generarea intelectului nu se continuă la nesfârşit, ci ajunge la un moment dat la capăt, şi anume atunci când intelectul ajunge să fie în întregime în act. însă acest lucru nu se poate întâmpla dacă intelectul nu înţelege toate inteligibilele, între care se numără în primul rând substanţele separate. In consecinţă, intelectul omenesc poate să ajungă să înţeleagă substanţele separate.

4. Apoi, se pare că e mai greu a separa şi a înţelege lucruri care nu sunt separate decât a înţelege lucruri care, în sine, sunt separate. Dar intelectul nostru, chiar unit cu corpul, separă lucruri care nu sunt în ele însele separate, atunci când abstrage din lucrurile materiale *speciile* inteligibile, prin care înţelege lucrurile materiale. Cu mult mai mult va putea el să înţeleagă substanţele separate.

5. Apoi, lucrurile sensibile foarte intense sunt, pentru acest motiv, simţite în mai mică măsură, deoarece distrug armonia organului de simţ[406]. Pe de altă parte, dacă ar exista un organ de simţ care să nu fie vătămat de un lucru sensibil prea intens, atunci, cu cât lucrul sensibil ar fi mai intens, cu atât

[406] E vorba de acea stare medie în care se găseşte organul senzorial şi care îi permite să fie receptiv la toată gama stimulilor care pot să apară între două contrarii. Un stimul prea puternic poate însă afecta

negativ organul de simţ, aşa încât, în loc de a fi receptat, ajunge să îi disturbe simţirea.

simţul l-ar simţi mai uşor. Or, intelectul nu este în nici un fel vătămat de inteligibil, ci astfel ajunge mai degrabă la perfecţiune, încât va înţelege mai bine lucrurile care sunt în mai mare măsură inteligibile. Insă substanţele separate, care în sine sunt inteligibile în act, întrucât sunt imateriale, sunt în mai mare măsură inteligibile decât substanţele materiale, care nu sunt inteligibile decât în potentă. Aşadar, de vreme ce sufletul intelectual unit cu corpul înţelege substanţele materiale, cu mult mai mult poate el să înţeleagă substanţele separate.

6. Apoi, sufletul intelectual, chiar unit cu corpul, abstrage cviditatea[407] din lucrurile care au cviditate. Şi, de vreme ce nu poate exista un regres la infinit, e necesar să se ajungă prin abstragere la o cviditate care să nu mai fie un lucru care are cviditate, ci doar o cviditate. Deci, cum substanţele separate nu sunt nimic altceva decât cvidităţi care există în sine, se pare că sufletul intelectual unit cu corpul poate înţelege» substanţele separate.

7. Apoi, e un dat înnăscut să cunoaştem cauzele prin efecte. *Or, trebuie să existe anumite efecte ale substanţelor separate în lucrurile sensibile şi materiale, din moment ce toate lucrurile corporale sunt guvernate de Dumnezeu prin intermediul îngerilor,* după cum arată Augustin în *Despre Treime* III[408]. înseamnă că, pe seama substanţelor sensibile, sufletul unit cu corpul poate să le înţeleagă şi pe cele separate.

8. Apoi, sufletul unit cu corpul se înţelege pe sine însuşi, *căci mintea se înţelege şi se iubeşte,* cum spune Augustin în *Despre Treime* IX[409]. Dar, cum sufletul însuşi este de natura substanţelor intelectuale separate, rezultă că, chiar dacă e unit cu corpul, el poate înţelege substanţele separate.

9. Apoi, nimic nu e zadarnic în natură. Or, inteligibilul pare să existe în zadar, dacă nu este înţeles de nici un intelect.

[407] *Quidditas* este sinonim pentru *essentia* şi arată ce este *(quid est)* un lucru.

[408] Cf. Augustin, *De Trinitate* III 4.

[409] Cf. *ibidem,* IX 4.

Deci intelectul nostru poate înţelege substanţele separate, de vreme ce acestea sunt inteligibile.

10. Apoi, aşa cum este văzul în raport cu lucrurile vizibile, tot astfel este intelectul în raport cu cele inteligibile. însă văzul nostru poate să cunoască toate lucrurile vizibile, chiar şi pe cele incoruptibile, deşi văzul însuşi este coruptibil. în consecinţă, chiar dacă am admite că intelectul nostru e coruptibil, el ar putea înţelege substanţele separate incoruptibile, de vreme ce acestea sunt inteligibile în sine.

Or, dimpotrivă,

Sufletul nu înţelege nimic fără imagini, după cum spune Filozoful în *Despre suflet* III[410], iar substanţele separate nu pot fi înţelese cu ajutorul imaginilor. Prin urmare, sufletul unit cu corpul nu poate înţelege substanţele separate.

Răspund.

Trebuie spus că Aristotel a promis în cartea a IlI-a din *Despre suflet* că va lămuri această întrebare, deşi răspunsul lui nu poate fi găsit în cărţile sale care au ajuns la noi[411]. De aceea, cei care i-au urmat învăţătura au avut prilejul să i-o continue în diverse moduri pentru a găsi o soluţie la această întrebare.

Unii[412] au susţinut că *sufletul nostru, chiar şi unit cu corpul, poate să ajungă să înţeleagă substanţele separate, spunând*

[410] Cf. Aristotel, *Despre suflet* III 431a 16-17.

[411] Cf. Aristotel, *Despre suflet* III 431b 19. Cf. şi Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* III 36; Toma d'Aquino, *Quaestiones disputatae De veritate* q. 18 a. 5 ad 8; *Sentencia libri De anima* III 6; *Tractatus De unitate intellectus contra averroistas* c. 1.

[412] Printre autorii care au susţinut posibilitatea intelectului omenesc de a înţelege substanţele separate se numără Alexandru din

că aceasta este fericirea ultimă a omului. Dar modul în care înţeleg lucrul acesta e diferit. Astfel, unii[413] au susţinut că *sufletul nostru poate să ajungă la înţelegerea substanţelor separate — e drept, nu în felul în care ajungem să înţelegem celelalte inteligibile, despre care suntem învăţaţi prin definiţii şi demonstraţii în ştiinţele speculative, ci prin legătura dintre noi şi intelectul agent. Ei susţin că intelectul agent este o substanţă separată, care înţelege în mod natural substanţele separate[414]. De aceea, odată ce acest intelect agent s-a unit cu noi aşa încât să înţelegem prin el aşa cum înţelegem acum prin habitudinile ştiinţelor, ar rezulta că înţelegem substanţele separate.*

Iar felul în care acest intelect agent se poate lega de noi, în aşa fel încât să putem înţelege prin el, ar fi, după ei, următorul. E limpede, din ceea ce spune Filozoful în *Despre suflet* II[415], că, *atunci când se spune că suntem ceva, sau că desfăşurăm o operaţie prin două principii, unul dintre ele este ca o formă, iar celălalt ca o materie* (aşa cum se spune că ne însănătoşim datorită sănătăţii şi datorită corpului, încât

Afrodisia, Themistius, Avempace şi Averroes, aşa cum sunt amintiţi de Averroes însuşi în *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* III 36. După Toma însă, trebuie deosebite două direcţii ale acestui curent mai larg. Mai întâi, sunt Alexandru din Afrodisia, Themistius şi Averroes, care afirmă că sufletul omenesc poate înţelege substanţele separate prin prezenţa în noi a intelectului agent, el însuşi separat, pe care orice act de înţelegere îl presupune. Pe de altă parte, Avempace afirmă că omul poate cunoaşte substanţele separate prin cunoaşterea principiilor filozofiei. Cea dintâi direcţie, la rândul ei, se împarte în alte două. Astfel, pe de o parte, Alexandru din Afrodisia crede că intelectul posibil este coruptibil, în vreme ce Themistius şi Averroes susţin că este indestructibil.

[413] E vorba de Alexandru din Afrodisia, Themistius şi Averroes. Cf. şi Toma d'Aquino, *Summa theologica* I q. 88 a. 1 resp.

[414] Cf. Alexandru din Afrodisia, *De anima; De intellectu;* Themistius, *In De anima* VI; Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* III 17.

[415] Cf. Aristotel, *Despre suflet* II 414a 4-14.

sănătatea este în raport cu corpul precum forma cu mate-

ria). *E limpede, de asemenea, că noi înţelegem prin intelectul agent şi prin inteligibilele cunoscute în mod direct*[416]*, deoarece ajungem să cunoaştem concluziile prin intelectul agent şi prin principiile cunoscute în mod natural. E necesar, aşadar, ca intelectul agent să fie în raport cu inteligibilele cunoscute în mod direct ca agentul cu instrumentul, ori ca forma cu materia, şi ca actul cu potenţa, întrucât întotdeauna dintre două lucruri cel mai perfect este asemeni unui act pentru celălalt. Pe de altă parte, orice lucru care cuprinde în sine ceva asemănător materiei cuprinde totodată şi ceva asemănător formei, aşa cum un corp care primeşte suprafaţă primeşte şi culoare, care este o formă anume a suprafeţei, iar pupila care receptează culoarea receptează şi lumina, care este actul culorii, căci culoarea e vizibilă în act prin lumină. In acest fel, intelectul posibil, în măsura în care receptează inteligibilele cunoscute în mod direct, receptează şi intelectul agent. Aşadar, odată ce intelectul posibil va fi receptat toate inteligibilele cunoscute în mod direct, va recepta în sine în întregime intelectul agent, iar intelectul agent va ajunge ca o formă a intelectului posibil şi, prin urmare, una cu noi. De aceea, aşa cum în momentul de faţă înţelegem prin intelectul posibil, tot astfel atunci vom înţelege prin intelectul agent, şi nu doar toate lucrurile naturale, ci şi substanţele separate.*

Dar aici apare o diferenţă între cei care urmează această opinie. Unii[417], care susţin că *intelectul posibil este corupti-*

[416] Expresia utilizată aici de Toma, care trimite la terminologia filozofilor arabi, este *intelligibilia speculata.* E vorba de acele inteligibile care sunt « văzute » în mod imediat şi direct şi care fac deci obiectul intuiţiei intelectuale.

[417] Conform lui Averroes (cf. *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* III 36), e vorba de Alexandru din Afrodisia şi de cei care, asemeni lui, socotesc că intelectul material sau « hiletic » este supus generării şi distrugerii. Cf. şi Toma d'Aquino, *Quaestiones disputatae De veritate* q. 18 a. 5 ad 8; *Summa contra Gentiles* III c. 42.

bil, spun că intelectul posibil nu poate în nici un fel să înţeleagă intelectul agent şi nici substanţele separate. Iar atunci când suntem în legătură cu intelectul agent, noi înţelegem intelectul agent şi celelalte substanţe separate prin însuşi intelectul agent, întrucât se uneşte cu noi precum o formă. Alţii[418] însă, care susţin că intelectul posibil este incoruptibil, spun că *intelectul posibil poate să înţeleagă intelectul agent şi celelalte substanţe separate.*

Dar această poziţie este imposibilă, neîntemeiată şi împotriva intenţiei lui Aristotel. Imposibilă, într-adevăr, pentru că *susţine două lucruri care nu sunt posibile împreună: anume, că intelectul agent este o substanţă separată de noi în ce priveşte actul de a fi şi că noi înţelegem prin intelectul agent aşa cum înţelegem printr-o formă.* Or, principiul prin care operăm este o formă în măsura în care prin acel principiu ajungem să fim ceva în act (aşa cum un lucru cald încălzeşte prin căldură, în măsura în care este cald în act, căci nimic nu acţionează decât întrucât este în act). Prin urmare, cel care produce ceva sau îşi desfăşoară operaţia printr-o formă trebuie să fie unit cu aceasta în ce priveşte actul de a fi, încât este imposibil ca, dintre două substanţe separate în ce

priveşte actul de a fi, una să fie forma prin care cealaltă îşi desfăşoară operaţia. Astfel, e imposibil ca intelectul agent să fie o substanţă separată de noi în ce priveşte actul de a fi şi totodată să înţelegem prin el ca printr-o formă (deşi s-ar putea să înţelegem datorită activităţii sale, aşa cum se spune că vedem datorită soarelui care luminează[419]).

Poziţia de care am vorbit mai înainte este totodată lipsită de temei, deoarece argumentele aduse nu conduc cu necesitate la concluzii, iar acest lucru din două motive. In primul

[418] Conform lui Toma însuşi, e vorba de Themistius şi de Averroes (cf. *Quaestiones disputatae De veritate* q. 18 a. 5, unde sunt arătate şi diferenţele dintre cei doi filozofi).

[419] Este o posibilitate pe care Toma, se pare, nu o exclude, deşi în întrebarea a cincea susţinuse caracterul neseparat al intelectului agent.

rând, pentru că, dacă intelectul agent e substanţă separată, aşa cum susţin ei, raportul dintre intelectul agent şi inteligibilele cunoscute în mod direct nu va fi asemănător cu cel dintre lumină şi culori, ci mai degrabă cu raportul culorilor faţă de soarele care le luminează. De aceea, prin faptul că receptează inteligibilele care sunt cunoscute în mod direct, intelectul posibil nu este legat de substanţa intelectului agent, ci de un efect al acestuia, aşa cum ochiul, prin faptul că receptează culorile, nu este unit cu substanţa soarelui, ci cu lumina lui. In al doilea rând, deoarece, chiar dacă se acceptă că, prin faptul că receptează inteligibilele cunoscute în mod direct, intelectul posibil este legat într-un fel oarecare de însăşi substanţa intelectului agent, nu rezultă totuşi că, receptând toate inteligibilele cunoscute în mod direct, care sunt abstrase din imagini şi sunt dobândite prin principiile demonstraţiei, acestea ar fi legate în mod perfect de substanţa intelectului agent. O asemenea concluzie ar putea fi acceptată numai dacă s-ar demonstra că toate aceste inteligibile cunoscute în mod direct egalează puterea şi substanţa intelectului agent; ceea ce e limpede că nu este adevărat, deoarece intelectul agent, dacă este o substanţă separată, se găseşte pe o treaptă de existenţă mai înaltă decât toate câte ajung în natură inteligibile prin el.

E de mirare şi faptul că ei înşişi nu au înţeles slăbiciunea raţionamentului lor. Căci, chiar dacă susţin că *unul sau două inteligibile cunoscute în mod direct se unesc cu noi, totuşi nu rezultă, după ei, că datorită acestui fapt înţelegem toate celelalte inteligibile ce pot fi cunoscute în mod direct.* Or, e clar că substanţele inteligibile separate depăşesc într-o măsură mult mai mare aceste inteligibile, numite de ei « cunoscute în mod direct», decât depăşesc aceste inteligibile, luate laolaltă, pe unul, sau două, sau pe oricare dintre ele. Fiindcă toate acestea sunt de un singur gen şi sunt inteligibile în acelaşi fel, în vreme ce substanţele separate sunt de un gen superior şi sunt înţelese într-un mod superior. Ca atare, chiar

dacă intelectul agent ar fi legat de noi întrucât este forma şi agentul acestor inteligibile, nu rezultă de aici că este legat de noi şi întrucât înţelege substanţele separate.

E limpede că această poziţie este contrară şi intenţiei lui

Aristotel, care spune în *Etica* I[420] că *fericirea este un bine comun, ce poate fi atins de toţi cei care nu sunt lipsiţi de virtute.* A înţelege, în schimb, toate inteligibilele pe care ei le numesc « cunoscute în mod direct » este fie imposibil pentru om, fie ceva atât de rar, încât nici un om nu ajunge să le cunoască vreodată în această viaţă, cu excepţia lui Cristos, care a fost Dumnezeu şi om. De aceea, e imposibil să fie nevoie de acest lucru în vederea fericirii omeneşti. Or, fericirea ultimă a omului stă în înţelegerea celor mai nobile inteligibile, după cum spune Filozoful în *Etica* X[421]. Aşadar, în măsura în care fericirea omenească stă în înţelegerea substanţelor separate, care sunt cele mai nobile inteligibile, pentru a o atinge nu e nevoie ca omul să înţeleagă toate inteligibilele cunoscute în mod direct.

Faptul că această poziţie e contrară intenţiei lui Aristotel se vede şi în alt fel. Căci, în *Etica* I[422], se spune *că. fericirea stă într-o operaţie care se desfăşoară potrivit unei virtuţi perfecte. Iar pentru a arăta cu precizie în ce constă fericirea, era nevoie sase stabilească specificul fiecărei virtuţi,* aşa cum Aristotel însuşi o spune la sfârşitul primei cărţi a *Eticii*™. Astfel, unele virtuţi sunt puse în categoria celor morale, cum ar fi curajul, măsura şi altele de acest fel; altele, în schimb, în categoria celor intelectuale, care sunt, după el, cinci: înţelepciunea, înţelegerea, ştiinţa, prudenţa şi ştiinţa meşteşugului, între acestea, el pune la loc de cinste înţelepciunea, în a cărei

[420] Cf. Aristotel, *Etica nicomahică* I 1099b 18-20.

[421] Cf. *ibidem,* X 1177a 12-21. Cf. şi Toma d'Aquino, *Summa contra. Gentiles* III c. 44; *Summa theologica* I q. 88 a. 1 resp.; *Sententia libri Ethicorum* 114.

[422] Cf. Aristotel, *op.cit.,* 11098a 16-17; cf. şi 1101a 14-15; 1102a 5.

[42i] *Ci. ibidem,* 11103a 3-10.

operaţie, spune el în scrierea sa[424], stă fericirea ultimă. *Or, înţelepciunea este chiar filozofia primă,* după cum se vede în *Metafizica*[425]. De unde rezultă că *fericirea ultimă a omului, pe care o poate atinge în această viaţă,* conform intenţiei din spusele lui Aristotel, *este cunoaşterea substanţelor separate, aşa cum poate fi ea dobândită din principiile filozofiei, şi nu în felul unei legături cu intelectul agent, despre care unii şi-au făcut fel şi fel de închipuiri.*

De aici provine şi o altă opinie[426], cum că *sufletul omenesc poate să ajungă, prin intermediul principiilor filozofiei, la înţelegerea chiar şi a substanţelor separate.* Iar pentru a arăta acest lucru se pornea la demonstraţie în felul următor. *Este limpede că sufletul omenesc poate să abstragă din lucrurile materiale cvidităţile lor şi să le înţeleagă, fiindcă lucrul acesta se petrece ori de câte ori înţelegem ce este un anumit lucru material. Aşadar, dacă acea cviditate abstrasă nu este cviditate pură, ci tot un lucru având cviditate, atunci intelectul nostru poate să mai abstragă o dată acea cviditate. Şi, cum nu se poate înainta la nesfârşit, se va ajunge la înţelegerea unei cvidităţi simple, iar prin ea intelectul nostru va înţelege substanţele separate, care nu sunt nimic altceva decât cvidităţi simple.*

Dar acest argument este cu totul insuficient. într-adevăr, în primul rând, deoarece cvidităţile lucrurilor materiale sunt de alt gen decât cvidităţile lucrurilor separate şi au un alt mod

de a fi. De aceea, din faptul că intelectul nostru înţelege cvidităţile lucrurilor materiale nu rezultă că înţelege şi cvidităţile separate. De asemenea, diferitele cvidităţi înţelese se deosebesc ca specie. Apoi, chiar cel care înţelege cviditatea

[424] Cf. *ibidem,* X 1179a 22-32. Cf. şi VI 1141a 9-b 14; 1144a 5-6; 1145a 6-11; Toma d'Aquino, *Sententia libri Ethicorum* X 13.

[425] Cf. Aristotel, *Metafizica* I 982b 7-10.

[426] După Averroes (cf. *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* III 36), e vorba de Avempace; cf. şi Toma d'Aquino, *Summa contra Gentiles* III c. 41; *Summa theologica* q. 88 a. 2.

unui lucru material nu înţelege cviditatea altui lucru material, întrucât acela care înţelege ce este o piatră nu înţelege ce este un vieţuitor. în felul acesta, chiar dacă am accepta că cvidităţile separate ar fi de acelaşi fel cu cvidităţile lucrurilor materiale, nu ar rezulta că cel care înţelege anumite cvidităţi ale lucrurilor materiale ar înţelege substanţele separate (doar dacă nu cumva am urma opinia lui Platon[427], care a susţinut că *substanţele separate sunt speciile lucrurilor sensibile).*

Din acest motiv, trebuie să spunem că sufletul intelectual al omului are, datorită unirii cu corpul, privirea îndreptată către imagini şi nu ajunge să dobândească forme pentru a înţelege ceva decât prin *speciile* primite din imagini. Acest lucru se potriveşte cu spusa lui Dionisie din capitolul I al *Ierarhiei cereşti*[428]*, cum că *„este cu neputinţă ca lumina divină să strălucească asupra noastră dacă nu este acoperită' de o mulţime de văluri sfinte".* Aşadar, atâta timp cât este unit cu corpul, sufletul poate să se ridice la cunoaşterea substanţelor separate numai în măsura în care poate fi condus la aceasta de *speciile* primite din imagini. Iar acest lucru nu se face pentru a înţelege ce sunt aceste substanţe, din moment ce ele depăşesc orice raport cu obiectele inteligibile, ci astfel putem şti, într-un oarecare mod, că substanţele separate există, aşa cum, prin efecte îndepărtate şi slabe, ajungem la cauzele preaînalte[429], spre a şti despre ele numai că există. Şi, cât timp ne dăm seama că ele sunt cauze preaînalte,

[427] Cf. Platon, *Timaios* 52 A. Cf. şi Aristotel, *Metafizica* I 987b 1-14; Toma d'Aquino, *Summa contra Gentiles* II c. 92; III c. 41; *Summa theologica* I q. 88 a. 2 resp.

[428] Cf. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *De coelesti hierarchia* I 2. Cf. şi Toma d'Aquino, *Quaestiones disputatae De veritate* q. 18 a. 5 resp.; *Super Boethium De Trinitate* q. 6 a. 3 resp.

[429] Am tradus prin « cauze preaînalte » latinescul *causae excellentes.* « Excelenţa » acestor cauze are deci un dublu sens: mai întâi, de superioritate şi măreţie, iar apoi de transcendenţă.

ştim despre ele că nu sunt de acelaşi fel cu efectele lor, ceea ce înseamnă a şti despre ele mai degrabă ceea ce nu sunt decât ceea ce sunt. In această privinţă, e adevărat într-un oarecare fel că, întrucât înţelegem cvidităţile pe care le abstragem din lucrurile materiale, intelectul nostru, întorcându-se către aceste cvidităţi, poate înţelege substanţele separate, aşa încât să înţeleagă faptul că ele sunt imateriale aşa cum cvidităţile însele sunt abstrase din materie. Astfel, luând seama la intelectul nostru, suntem conduşi spre cunoaşterea substanţelor inteligibile separate. într-adevăr, nu este de mi-

rare dacă în această viaţă nu putem să cunoaştem substanţele separate înţelegând ceea ce ele sunt, ci ceea ce nu sunt, deoarece nici cviditatea, şi nici natura corpurilor cereşti nu le putem cunoaşte în alt fel. Tot aşa se referă la ele şi Aristotel, în *Despre cer şi lume* I[430], adică arătând că aceste corpuri *nu sunt nici grele, nici uşoare, nici născute, nici coruptibile şi că nici nu cunosc contrarietatea.*

1. La primul deci, trebuie spus că scopul la care poate să tindă în mod natural sufletul omenesc este cunoaşterea substanţelor separate în modul de care am vorbit mai înainte şi că omul nu este îndepărtat de la acest scop prin faptul că este unit cu corpul. Iar fericirea ultimă a omului, la care poate ajunge prin mijloace naturale, stă chiar într-o astfel de cunoaştere a substanţelor separate.

De unde se vede soluţia şi la **al doilea.**

3. La al treilea, trebuie spus că, deşi intelectul posibil este adus neîntrerupt din potentă în act întrucât înţelege din ce în ce mai mult, totuşi există un capăt al acestei treceri sau generări: înţelegerea inteligibilului suprem, care este esenţa divină. Deşi intelectul nu poate ajunge la acesta prin mijloace naturale, ci numai prin har.

[430] Cf. Aristotel, *De caelo* I 269b 30; 270a 12-22; cf. şi Toma d'Aquino *Summa theologica* I q. 88 a. 2 ad 2.

4. La al patrulea, trebuie spus că, dacă e vorba de lucruri identice, atunci a le separa şi a le înţelege este mai greu decât a le înţelege deja separate, dar, dacă e vorba de lucruri diferite, atunci nu e necesar să fie astfel. Fiindcă simplul fapt de a înţelege lucrurile separate poate fi mai dificil decât a le abstrage şi a le înţelege pe celelalte.

5. La al cincilea, trebuie spus că simţul suferă de un dublu neajuns din partea lucrurilor sensibile foarte intense: mai întâi, fiindcă nu poate să le recepteze din cauză că depăşesc puterea simţului, iar apoi, fiindcă nu poate percepe lucrurile sensibile mai slabe după cele prea intense, deoarece organul de simţ este vătămat de acestea. Aşadar, chiar dacă intelectul nu are un organ care să poată fi vătămat de un inteligibil prea puternic, totuşi un astfel de inteligibil poate să depăşească puterea de înţelegere a intelectului nostru. Or, substanţa separată este un asemenea inteligibil, adică unul care depăşeşte puterea intelectului nostru, care, prin faptul că e unit cu corpul, e făcut prin natură să ajungă la perfecţiune prin *speciile* abstrase din imagini. Iar dacă totuşi intelectul nostru ar înţelege substanţele separate, atunci celelalte lucruri nu ar fi înţelese mai rău, ci mai bine.

6. La al şaselea, trebuie spus că, aşa cum s-a arătat, cviditătile abstrase din lucrurile materiale nu sunt suficiente ca să putem şti prin ele ce sunt substanţele separate.

Şi în mod asemănător trebuie răspuns la **al şaptelea.** Căci, după cum s-a spus mai sus, efectele slabe şi îndepărtate nu sunt suficiente pentru a putea şti ceea ce este cauza lor.

8. La al optulea, trebuie spus că intelectul nostru posibil se înţelege pe sine nu prin faptul că îşi sesizează direct esenţa, ci prin *specia* primită din imagini. De aceea, Filo-

zoful spune în *Despre suflet* III[431] că *intelectul posibil este*
[431] Cf. Aristotel, *Despre suflet* III 430a 2-3. Cf. şi Toma d'Aquino, *Sentencia libri De anima* III 3; *Summa contra Gentiles* II c. 98; III c 46.

inteligibil aşa cum sunt şi celelalte obiecte inteligibile. Motivul este că nimic nu e inteligibil întrucât este în potentă, ci întrucât este în act, cum se spune în *Metafizica* IX[432]. Prin urmare, de vreme ce intelectul posibil are fiinţă în mod inteligibil numai în potentă, el nu poate fi înţeles decât prin forma sa prin care ajunge în act şi care este o *specie* abstrasă din imagini (aşa cum oricare alt lucru este înţeles prin forma sa). Faptul acesta este de altfel ceva comun tuturor facultăţilor sufletului, şi anume ca actele să fie cunoscute prin obiecte, facultăţile prin acte, iar sufletul prin facultăţile sale, încât şi sufletul intelectual va fi cunoscut prin înţelegerea sa. Pe de altă parte, *specia* primită din imagini nu este forma unei substanţe separate, aşa încât, prin ea, o asemenea substanţă să poată fi cunoscută, în felul în care prin această *specie* este cunoscut într-o oarecare măsură intelectul posibil.
9. La al nouălea, trebuie spus că acel argument este cu totul neputincios, din două motive. In primul rând, fiindcă inteligibilele nu există în vederea intelectelor care le înţeleg, ci mai degrabă ele sunt scopul şi perfecţiunea intelectelor. încât, dacă ar exista o substanţă inteligibilă care să nu fie înţeleasă de un alt intelect, nu înseamnă că ea ar exista în zadar, deoarece se spune că ceva este în zadar numai dacă tinde spre un scop pe care nu îl atinge. In al doilea rând, fiindcă, dacă substanţele separate nu sunt înţelese de intelectul nostru care este unit cu corpul, ele sunt totuşi înţelese de substanţele separate.
10. La al zecelea, trebuie spus că *speciile* pe care văzul este capabil să le recepteze pot fi asemeni oricăror corpuri, fie coruptibile, fie incoruptibile. Dar *speciile* abstrase din imagini, pe care intelectul posibil este capabil să le recepteze, nu sunt asemeni substanţelor separate. Din acest motiv, nu e vorba de două cazuri asemănătoare.
[432] Cf. Aristotel, *Metafizica* IX 1051a 29-33.

întrebarea a şaptesprezecea

în al şaptesprezecelea rând, se pune întrebarea dacă sufletul separat înţelege substanţele separate.

Şi se pare că nu.
1. într-adevăr, operaţia unei substanţe mai înalte în perfecţiune este mai înaltă în perfecţiune. Or, după cât se pare, sufletul este mai înalt în perfecţiune dacă este unit cu corpul decât dacă e separat, deoarece orice parte este mai înaltă în perfecţiune dacă este unită cu întregul decât dacă e separată. Aşadar, dacă sufletul nu poate înţelege substanţele separate atunci când e unit cu corpul, se pare că el nu o poate face nici atunci când e separat de corp.
2. Apoi, sufletul nostru poate cunoaşte substanţele separate fie prin natura sa, fie numai cu ajutorul harului. Iar dacă le cunoaşte prin natura sa, atunci, de vreme ce e natural ca sufletul să fie unit cu corpul, unirea cu corpul nu va împiedica sufletul să cunoască substanţele separate. Insă, dacă su-

fletul le cunoaşte cu ajutorul harului, atunci, de vreme ce nu toate sufletele separate au parte de har, rezultă că nu toate sufletele separate cunosc substanţele separate.
3. Apoi, sufletul este unit cu corpul pentru a fi adus la perfecţiune în corp cu ajutorul ştiinţelor şi al virtuţilor. Or, cea mai înaltă perfecţiune a sufletului stă în cunoaşterea substanţelor separate. Aşadar, dacă sufletul ar cunoaşte substanţele separate numai prin faptul că e separat, atunci este unit cu corpul în zadar.

[433] Subiectul întrebării a şaptesprezecea este tratat şi în alte texte tomiste: *Summa contra Gentiles* III c. 45; *Summa tbeologica* I q. 89 a. 2; *Quaestiones de quolibet* III q. 9 a. 1.

4. Apoi, dacă sufletul separat cunoaşte o substanţă separată, atunci trebuie să o cunoască fie prin esenţa ei, fie printr-o *specie* a acesteia. Dar sufletul nu poate să cunoască o substanţă separată prin esenţa ei, fiindcă esenţa substanţei separate nu coincide cu esenţa sufletului separat. In mod asemănător, el nu o poate cunoaşte nici printr-o *specie* a acesteia, fiindcă nu e posibilă abstragerea vreunei *specii* din substanţele separate, deoarece acestea sunt simple. Deci sufletul separat nu cunoaşte în nici un fel substanţele separate.
5. Apoi, dacă sufletul separat cunoaşte o substanţă separată, o cunoaşte fie prin simţ, fie prin intelect. Or, e limpede că nu o cunoaşte prin simţ, deoarece substanţele separate nu sunt sensibile. însă, tot aşa, el nu o cunoaşte nici prin intelect, deoarece intelectul nu cunoaşte lucrurile singulare, în vreme ce substanţele separate sunt substanţe singulare. Prin urmare, sufletul separat nu poate cunoaşte în nici un fel o substanţă separată.
6. Apoi, intelectul posibil al sufletului nostru este mai îndepărtat de înger decât este îndepărtată imaginaţia noastră de intelectul posibil, fiindcă imaginaţia şi intelectuljposibil îşi au originea în aceeaşi substanţă a sufletului. Insă imaginaţia nu poate în nici un fel să înţeleagă intelectul posibil. Deci intelectul nostru posibil nu poate în nici un fel să sesizeze o substanţă separată.
7. Apoi, aşa cum se raportează voinţa la bine, tot astfel se raportează intelectul la adevăr. Dar voinţa unora dintre sufletele separate, şi anume a celor osândite, nu poate fi îndreptată înspre bine. Aşadar, nici intelectul lor nu poate fi îndreptat în vreun fel înspre adevăr (la care intelectul ajunge în primul rând prin cunoaşterea substanţei separate). In consecinţă, nu orice suflet separat poate să cunoască o substanţă separată.
8. Apoi, după cum s-a spus[434], fericirea ultimă *stă,* după filozofi[435]*, în înţelegerea substanţelor separate.* Or, dacă su-

[434] Cf. întrebarea a şaisprezecea. Cf. şi Toma d'Aquino, *Summa theologica* I q. 89 a. 2 arg. 3.
[435] Cf. Avicenna, *De anima* V 6; Algazel, *Metaphysica* II tr. V 3.

fletele celor osândiţi înţeleg substanţele separate, pe care noi, acum, nu le putem înţelege, se pare că cei osândiţi sunt mai aproape de fericire decât noi. Ceea ce e absurd.
9. Apoi, *o Inteligenţă înţelege altă Inteligenţă după mo-*

dul substanţei sale, aşa cum se spune în *Cartea despre cauze*[m]. însă, după cât se pare, sufletul separat nu poate să-şi cunoască substanţa, *fiindcă intelectul posibil nu se cunoaşte pe sine însuşi decât prin* specia *abstrasă şi primită de la imagini,* cum se spune în *Despre suflet* III[437]. Deci sufletul separat nu poate cunoaşte substanţele separate.

10. Apoi, există două moduri de cunoaştere. în primul mod, înaintăm de la posterior la anterior şi astfel lucrurile care în realitate sunt cognoscibile într-o măsură mai mare ne sunt cunoscute prin cele care în realitate sunt cognoscibile într-o măsură mai mică[438]. în celălalt mod, înaintăm de la anterior la posterior, şi astfel lucrurile care în realitate sunt cognoscibile într-o măsură mai mare ne sunt cunoscute mai întâi. însă primul mod de cunoaştere nu se poate întâlni în cazul unor sufletele separate, întrucât el ne priveşte doar în măsura în care primim cunoaşterea de la simţ. înseamnă că sufletul separat înţelege în al doilea mod, şi anume ajungând de la cele anterioare la cele posterioare. în felul acesta, va cunoaşte mai întâi lucrurile care sunt cognoscibile într-o mai mare măsură. Or, ceea ce poate fi în cel mai înalt grad cunoscut este esenţa divină. Aşadar, dacă sufletul

[436] Cf. *Liber De causis* VII [VIII]. Cf. şi *Quaestiones disputatae De veritate* q. 8 a. 7; *Summa contra Gentiles* II c. 98.

[437] Cf. Aristotel, *Despre suflet* III 430a 2-9; cf. şi III 429a 23-24; 429b 5-9; 431a 14-16; 432a 3-8.

[438] p_{rmc} $_{e\ nu\ au}$ numai o anterioritate ontologică, ci şi una gnoseologică, căreia însă cunoaşterea noastră i se conformează doar uneori. E motivul pentru care Toma obişnuieşte să facă distincţie între demonstraţia *quia* şi demonstraţia *propter quid;* în primul caz, demonstraţia porneşte de la lucruri date pentru a înainta către cauza acestora, adică de la efect la cauze, în vreme ce demonstraţia *propter quid* porneşte de la lucrurile date pentru a avansa spre efectele lor.

separat ar cunoaşte substanţele separate în mod natural, se pare că el ar putea să vadă esenţa divină, care este viaţa veşnică, numai prin mijloace naturale, ceea ce se împotriveşte celor spuse de Apostol în *Romani* VI[439] că *„harul lui Dumnezeu este viaţa veşnică".*

11. La al unsprezecelea, trebuie spus că o substanţă separată inferioară înţelege o altă substanţă separată prin faptul că forma celei superioare este întipărită în cea inferioară. Insă forma substanţei separate întipărite în sufletul separat este mult mai slabă decât substanţa separată. Deci sufletul nu o poate cunoaşte.

Or, dimpotrivă,

Asemănătorul e cunoscut de asemănător. Iar sufletul separat este o substanţă separată. Prin urmare, el poate să înţeleagă substanţele separate.

Răspund.

Trebuie spus că, potrivit învăţăturii de credinţă, se pare că se poate spune că sufletele separate cunosc substanţele separate. Căci substanţele separate sunt numite îngeri sau demoni, iar sufletele separate ale oamenilor, ale celor buni ori ale celor răi, sunt trimise în compania lor. Pe de altă parte, nu pare probabil ca sufletele celor osândiţi să nu aibă cunoştinţă de demonii în a căror companie sunt trimişi şi

care se spune că sunt înfricoşători pentru suflet, după cum pare şi mai puţin probabil ca sufletele celor buni să nu aibă cunoştinţă de îngerii în a căror companie au parte de bucurie. Insă faptul că sufletele separate, oriunde s-ar afla, cunosc substanţele separate e în acord cu raţiunea. într-adevăr, e lim-

[439] Cf. *Epistola Sf. Apostol Pavel către Romani* 6, 23.

pede că sufletul omenesc unit cu corpul are privirea îndreptată, din cauza unirii cu corpul, către lucrurile inferioare şi, de aceea, nu ajunge la perfecţiune decât prin ceea ce primeşte de la aceste lucruri, şi anume prin *speciile* abstrase din imagini. Din acest motiv, sufletul nu poate să ajungă nici la propria sa cunoaştere, nici la cunoaşterea celorlalte suflete decât cu ajutorul *speciilor* amintite, aşa cum s-a spus mai sus[440]. In schimb, îndată ce sufletul va fi separat de corp, privirea sa nu va mai fi îndreptată către lucrurile inferioare, pentru a primi *specii* de la ele, ci sufletul va fi liber şi va putea să recepteze influenţa substanţelor superioare, prin care va ajunge în act fără a mai privi imaginile, care, atunci, nu vor mai exista. In acest fel, sufletul se va cunoaşte intuindu-şi direct esenţa, şi nu *a posteriori,* aşa cum se întâmplă acum. Or, esenţa sa ţine de genul substanţelor intelectuale separate şi are acelaşi mod de subzistenţă cu acestea, deşi este ultima în acest gen (căci toate aceste substanţe sunt forme subzistente). Aşadar, după cum una dintre celelalte substanţe separate o cunoaşte pe alta intuindu-şi substanţa, întrucât în ea se găseşte o anume asemănare cu cealaltă substanţă care trebuie cunoscută, prin faptul că receptează influenţa de la acea substanţă sau de la una mai înaltă, care este cauza comună a amândurora, tot aşa şi sufletul separat, intuindu-şi direct esenţa, va cunoaşte substanţele separate pe măsura influenţei receptate de la ele sau de la o cauză superioară, adică de la Dumnezeu. Totuşi, el nu va cunoaşte aşa de perfect substanţele separate, precum ele însele se cunosc unele pe altele, din cauză că sufletul este cea mai mică dintre ele şi receptează în chip foarte slab răspândirea luminii inteligibile.

1. La primul deci, trebuie spus că, într-un anumit fel, şi anume în ce priveşte natura speciei, sufletul este mai înalt în perfecţiune dacă este unit cu corpul decât separat. Dar,

Cf. întrebarea a şaisprezecea, răspunsul la obiecţia a opta.

în ce priveşte actul inteligibil, sufletul separat de corp are o anumită perfecţiune pe care nu o poate avea atâta timp cât este unit cu corpul. Lucru care nu e absurd, fiindcă operaţia intelectuală se întâlneşte în suflet în măsura în care aceasta nu este limitat la raportul cu corpul şi întrucât intelectul nu este actul unui organ corporal.

2. La al doilea, trebuie spus că vorbim despre cunoaşterea sufletului separat care îi revine acestuia prin natură, deoarece, dacă am vorbi de cunoşterea care i se dă prin har, sufletul va fi egal în cunoaştere cu îngerii. Cât despre cunoaşterea pe care o are, în felul spus mai înainte, despre sub-

stanţele separate, aceasta îi este naturală, dar nu orişicum, ci întrucât este separat de corp. De aceea, în măsura în care e unit cu corpul, sufletul nu are parte de ea.
3. La al treilea, trebuie spus că perfecţiunea ultimă a cunoaşterii naturale a sufletului omenesc stă în înţelegerea substanţelor separate. însă omul poate ajunge să dobândească mai bine această cunoaştere prin faptul că a fost în corp, deoarece prin străduinţă şi, mai ales, prin merit el se poate pregăti pentru aceasta. De aceea, sufletul nu este unit cu corpul în zadar.
4. La al patrulea, trebuie spus că sufletul separat nu cunoaşte o substanţă separată prin esenţa ei, ci printr-o *specie* şi o figură a ei. Totuşi, trebuie ştiut că nu întotdeauna *specia* prin care ceva este cunoscut este abstrasă din lucrul care este cunoscut prin ea, ci numai atunci când cel care o cunoaşte primeşte *specia* de la acel lucru. In acest caz, *specia* primită este mai simplă şi mai lipsită de materie în cunoscător decât este în lucrul care e cunoscut. Dar, dacă s-ar întâmpla tocmai invers, şi anume ca lucrul cunoscut să fie mai lipsit de materie şi mai simplu decât cel care îl cunoaşte, atunci nu se mai spune că *specia* lucrului cunoscut este în cel care cunoaşte ceva abstras, ci că este întipărită şi revărsată asupra lui. Cum se întâmplă în cazul de faţă.

5. La al cincilea, trebuie spus că singularul nu este incompatibil cu maniera de cunoaştere a intelectului nostru decât întrucât el este individuat printr-o anumită materie, deoarece *speciile* intelectului nostru trebuie să fie abstrase din materie. Insă, dacă ar exista anumite singulare în cazul cărora natura speciei nu ar fi individuată prin materie, ci fiecare dintre ele ar fi natura unei anumite specii care subzistă imaterial, atunci fiecare dintre aceste singulare ar fi ceva inteligibil în sine. Iar substanţele separate sunt astfel de singulare.
6. La al şaselea, trebuie spus că imaginaţia şi intelectul posibil ale omului pot fi mai uşor reunite într-un subiect decât intelectul posibil omenesc şi intelectul îngeresc, deşi acestea din urmă se aseamănă ca specie şi ca definiţie, din moment ce amândouă ţin de fiinţarea inteligibilă. într-adevăr, acţiunea ia formă corespunzătoare naturii speciei acesteia, şi nu una legată de subiect. De aceea, în ce priveşte acţiunea, trebuie să ne aşteptăm la o mai mare asemănare între activităţile a două forme de aceeaşi specie, care au loc în substanţe diferite, decât între activităţile unor forme diferite ca specie, care au loc în acelaşi subiect.
7. La al şaptelea, trebuie spus că cei osândiţi sunt îndepărtaţi de scopul ultim şi de aceea voinţa lor nu e îndreptată înspre bine, potrivit scopului ultim. Cu toate acestea, ei tind către un anumit bine, *deoarece chiar şi demonii,* după cum spune Dionisie, *doresc binele şi optimul, adică a trăi, a fi şi a înţelege*[441]. Dar acest bine nu îi îndreaptă către binele suprem şi, din această cauză, voinţa lor este întoarsă de la el. De aceea, nimic nu împiedică sufletele celor osândiţi să înţeleagă multe lucruri adevărate, dar nu şi adevărul prim, adică pe Dumnezeu, a cărui vedere face sufletele fericite.

8. La al optulea, trebuie spus că fericirea ultimă a omului nu stă în cunoaşterea vreunei creaturi, ci numai în cunoaşterea lui Dumnezeu. Acesta e motivul pentru care
[441] Cf. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *De divinis nominibus* IV 23. Cf. şi Toma d'Aquino, *Quaestiones disputatae De malo* q. 16 a. 3 resp.

Augustin spune în cartea intitulată *Confesiuni*[442] că *„fericit este cel care Te cunoaşte, chiar dacă pe acestea nu le ştie", adică creaturile, „însă este nefericit dacă pe acestea le ştie, iar de Tine nu are cunoştinţă. Iar cel care Te cunoaşte pe Tine şi pe acestea nu este mai fericit pentru că le ştie pe acestea, ci este fericit numai datorită Ţie".* Prin urmare, chiar dacă sufletele osândite au ştiinţă de ceva ce noi nu ştim, totuşi ele sunt mai lipsite de adevărata fericire decât noi, care putem să ajungem la ea, în vreme ce lor le e imposibil.
9. La al nouălea, trebuie spus că, după cum s-a arătat[443], atunci când va fi separat, sufletul omenesc se va cunoaşte pe sine într-un mod diferit de cel în care se cunoaşte acum.
10. La al zecelea, trebuie spus că, deşi sufletul separat are parte de un mod de cunoaştere prin care cunoaşte în primul rând lucrurile care sunt în realitate cognoscibile într-o măsură mai mare, nu rezultă totuşi că fie sufletul separat, fie vreo altă substanţă separată creată ar putea, prin facultăţile sale naturale şi prin esenţa sa, să-l intuiască în mod direct pe Dumnezeu, deoarece, aşa cum substanţele separate au fiinţă în alt mod decât substanţele materiale, tot astfel Dumnezeu are fiinţă în alt mod decât toate substanţele separate. într-adevăr, în lucrurile materiale trebuie să ţinem seama de trei realităţi, fiecare distinctă, şi anume individualul, natura speciei şi actul de a fi. Astfel, nu putem spune că un anumit om este umanitatea sa, deoarece umanitatea cuprinde numai principiile speciei, pe când un om anumit cuprinde, în afară de principiile speciei, şi principiile individuaţiei, întrucât natura specifică este receptată într-o anumită materie şi este individuată. In mod asemănător, nici umanitatea nu este însuşi actul de a fi al omului. Or, în substanţele se-
[442] Cf. Augustin, *Confessiones* V c. 4 n. 7. Cf. şi Toma d'Aquino, *Quaestiones disputatae De veritate* q. 8 a. 4 ad 13.
[443] Cf. răspunsul de la această întrebare, ca şi întrebarea a şaisprezecea, răspunsul la obiecţia a opta.

parate, care sunt imateriale, natura speciei nu este receptată într-o anumită materie care să o individueze, ci este ea însăşi o natură care subzistă în sine. De aceea, în aceste substanţe cviditatea nu este diferită de cel ce are cviditate. Insă, cu toate acestea, în cazul lor cviditatea şi actul de a fi sunt diferite, încât numai Dumnezeu este însuşi actul său subzistent de a fi. Din acest motiv, aşa cum noi nu putem să cunoaştem substanţele separate prin cunoaşterea cvidităţilor lucrurilor materiale, tot astfel nici substanţele separate nu pot să cunoască esenţa divină prin cunoaşterea propriilor lor substanţe.
11. La al unsprezecelea, trebuie spus că din faptul că formele substanţelor separate ajung să fie întipărite mai slab în

sufletul separat nu rezultă că ele nu pot fi cunoscute deloc, ci doar că sunt cunoscute imperfect.

întrebarea a optsprezecea

In al optsprezecelea rând, se pune întrebarea dacă sufletul separat cunoaşte toate lucrurile naturale.

Şi se pare că nu.

1. într-adevăr, aşa cum spune Augustin[445], *demonii au cunoştinţă de multe lucruri doar în urma unei experienţe îndelungate, pe care însă sufletul nu o are îndată ce a fost separat de corp.* Aşadar, cum demonii au un intelect mai pătrunzător decât sufletul, *deoarece lucrurile care le sunt oferite în mod natural spre cunoaştere rămân în ei clare şi limpezi,* aşa cum spune Dionisie[446], se pare că sufletul separat nu cunoaşte toate lucrurile naturale.

2. Apoi, atunci când sunt unite cu corpurile, sufletele nu cunosc toate lucrurile naturale. Prin urmare, dacă sufletele separate de corp cunosc toate lucrurile naturale, se pare că dobândesc această ştiinţă după separarea de corp. Dar unele suflete au dobândit în această viaţă ştiinţa anumitor lucruri naturale, încât, după separare, ele vor avea parte de o dublă ştiinţă a aceloraşi lucruri: una dobândită acum, iar alta atunci. Ceea ce pare imposibil, deoarece nu pot să existe două forme de aceeaşi specie în acelaşi subiect.

[444] Subiectul întrebării a optsprezecea este tratat şi în alte texte tomiste: *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* IV d. 45 q. 3 a. 1 ad 2; d. 50 q. 1 a. 4 ad 1; *Quaestiones disputatele De veritate* q. 8 a. 4; a. 11 ad 12; q. 9 a. 6 ad 5; *Summa contra Gentiles* II c. 101; *Summa theologica* I q. 89 a. 3, a. 8; II—III q. 83 a. 4 ad 2; *Sentencia libri De anima* q. 20 ad 3.

[445] Cf. Au gustin, *De divinatione daemonum* III n. 7.

[446] Cf. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *De divinis nominibus* IV 23.

3. Apoi, nici o facultate limitată nu se poate întinde asupra unui număr nelimitat de lucruri. Or, facultatea sufletului separat e limitată, fiindcă şi esenţa sa e limitată. înseamnă că facultatea sa nu se poate întinde asupra unui număr nelimitat de lucruri, cu toate că numărul lucrurilor naturale care pot fi înţelese este nelimitat, căci speciile numerelor, ale figurilor şi ale rapoartelor sunt nelimitate. Deci sufletul separat nu cunoaşte toate lucrurile naturale.

4. Apoi, orice cunoaştere ia naştere din faptul că cel care cunoaşte devine asemănător lucrului cunoscut. însă, din moment ce este imaterial, pare imposibil ca sufletul separat să devină asemănător lucrurilor naturale, care sunt materiale, în consecinţă, pare cu neputinţă ca sufletul să cunoască lucrurile naturale.

5. Apoi, intelectul posibil ocupă în ordinea realităţilor inteligibile locul pe care materia primă îl ocupă în ordinea celor sensibile. Or, materia primă nu poate fi capabilă să primească, printr-un singur raport, decât o singură formă. Deci, cum intelectul posibil separat nu se găseşte decât într-un singur raport, de vreme ce nu este atras de simţuri spre lucruri deosebite, se pare că nu poate recepta decât o singură formă inteligibilă, şi astfel nu poate să cunoască toate lucrurile na-

turale, ci numai unul.
6. Apoi, lucruri diferite ca specie nu pot fi asemănătoare ca specie cu unul şi acelaşi lucru. Dar cunoaşterea are ca rezultat faptul că cel care cunoaşte devine asemănător ca specie lucrului cunoscut. înseamnă că unul şi acelaşi suflet separat nu poate să cunoască toate lucrurile naturale, din moment ce acestea sunt diferite ca specie.
7. Apoi, dacă sufletele separate cunosc toate lucrurile naturale, atunci trebuie să aibă în ele însele forme asemeni lucrurilor naturale. Dacă aceste forme ar fi asemeni lucrurilor numai în ce priveşte genurile şi speciile, atunci sufletele separate nu vor cunoaşte individualele şi, prin urmare, nici toate lucrurile naturale, deoarece în natură par să existe în

primul rând individuale. Iar dacă aceste forme ar fi asemeni individualelor însele, atunci, de vreme ce individualele sunt nesfârşite, rezultă că în sufletul separat există nesfârşite forme. Ceea ce pare imposibil. Prin urmare, sufletul separat nu cunoaşte toate lucrurile naturale.
8. Dar spunea cineva că în sufletul separat nu sunt decât forme de felul genurilor şi speciilor, dar ca, legându-le de lucrurile singulare, sufletul le poate cunoaşte pe acestea din urmă.
Or, dimpotrivă, intelectul nu poate lega cunoaşterea universală pe care o are prin sine decât de lucrurile particulare pe care le cunoaşte deja. Căci, dacă ştiu că orice catâr e sterp, nu pot să leg această cunoştinţă decât de un catâr anumit pe care îl cunosc. într-adevăr, cunoaşterea particularului precedă legătura naturală dintre universal şi particular, deoarece nu această legătură poate să fie cauza cunoaşterii particularelor. Rezultă astfel că lucrurile particulare îi vor rămâne necunoscute sufletului separat.
9. Apoi, oriunde există cunoaştere există şi un anumit raport între cel care cunoaşte şi lucrul cunoscut, pe când sufletele celor osândiţi nu se raportează la nimic, fiindcă în *Iov* X[447] se spune că *acolo, adică în infern, „nu mai e nici o rânduială, ci domneşte o groază veşnică".* Deci cel puţin sufletele celor osândiţi nu cunosc lucrurile naturale.
10. Apoi, Augustin spune în cartea *Despre grija care trebuie purtată celor morţi*[448] că *sufletele morţilor nu pot să aibă în nici un fel ştiinţă de ceea ce se întâmplă aici.* Or, lucrurile naturale sunt lucruri care au loc aici. în consecinţă, sufletele morţilor nu au cunoştinţă de lucrurile naturale.
11. Apoi, orice lucru care este în potentă este adus în act printr-un lucru care este în act şi e limpede că, atâta timp cât este unit cu corpul, sufletul omenesc este în potenţa fie

[447] Cf. *Cartea lui Iov* 10, 22.
[448] Cf. Augustin, *De curapro mortuis gerenda* c. XIII 16-c. XIV 18.

pentru toate, fie pentru cele mai multe dintre lucrurile care pot fi ştiute în mod natural, deoarece nu le ştie în act pe toate. Prin urmare, dacă, după separarea de corp, sufletul ştie toate lucrurile naturale, trebuie să fie adus prin ceva în act, iar

cauza nu pare să fie decât intelectul agent, prin care se fac toate[449]. Dar prin intelectul agent sufletul nu poate fi adus în act faţă de toate inteligibilele, deoarece nu le-a înţeles pe toate anterior. într-adevăr, Filozoful *aseamănă,* în *Despre suflet* III[450]*, intelectul agent cu lumina şi imaginile cu culorile,* iar lumina nu e suficientă pentru a face ca văzul să fie în act faţă de toate obiectele vizibile, dacă nu sunt prezente şi culorile. Rezultă că nici intelectul agent nu va putea să facă intelectul posibil să fie în act faţă de toate inteligibilele, din moment ce imaginile nu pot fi prezente în sufletul separat, deoarece ele se află în organele corporale.

12. Dar spunea cineva că nu prin intelectul agent este" sufletul separat adus în act pentru fiecare lucru care poate fi cunoscut natural, ci printr-o altă substanţă superioară. Or, dimpotrivă, ori de câte ori ceva este adus în act printr-un agent exterior care nu este de acelaşi gen cu sine, o asemenea trecere în act nu este naturală. Tot aşa, dacă ceva ce poate fi însănătoşit este făcut sănătos prin vreun meşteşug ori prin puterea divină, însănătoşirea aceea va fi artificială şi miraculoasă şi nu va fi naturală decât atunci când se face printr-un principiu intern. însă agentul propriu şi natural al intelectului posibil omenesc este intelectul agent. Aşadar, dacă intelectul posibil este adus în act printr-un agent superior, şi nu prin intelectul agent, cunoaşterea care va rezulta, nu va fi naturală şi nici nu va fi prezentă în toate sufletele separate, din moment ce acestea se aseamănă toate între ele doar prin ceea ce le aparţine în mod natural.

[449] Cf. Aristotel, *Despre suflet* III 430a 15.

[450] Cf. *ibidem,* III 430a 14-17.

13. Apoi, dacă sufletul separat este adus în act faţă de toate câte sunt prin natură inteligibile, lucrul acesta se petrece fie din cauza lui Dumnezeu, fie din cauza unui înger. Insă, după cât se pare, cauza nu este un înger, deoarece îngerul nu este cauza naturii sufletului însuşi şi, de aceea, nici cunoaşterea naturală a sufletului nu pare să aibă loc prin acţiunea îngerului. Tot aşa, pare absurd ca sufletele osândiţilor să primească atât de multă perfecţiune după moarte de la Dumnezeu, încât să cunoască toate lucrurile naturale. Prin urmare, se pare că nu există nici un mod în care sufletele separate să cunoască toate lucrurile naturale.

14. Apoi, perfecţiunea ultimă a oricărui lucru existent în potentă este să fie adus în act faţă de toate cele pentru care este în potentă. Dar intelectul posibil omenesc nu este în mod natural în potentă decât pentru toate câte sunt inteligibile în mod natural, adică pentru cele care pot fi înţelese printr-o cunoaştere naturală. înseamnă că, dacă sufletul separat înţelege toate lucrurile naturale, atunci, prin simpla separare, orice substanţă separată are parte de perfecţiunea sa ultimă, care este fericirea. Aşadar, dacă simpla separare de corp îi poate oferi acest lucru sufletului, atunci orice alt sprijin întrebuinţat pentru a dobândi fericirea este zadarnic, ceea ce pare absurd.

15. Apoi, ştiinţa este însoţită de desfătare. în consecinţă, dacă toate sufletele separate cunosc toate lucrurile naturale, se

pare că sufletele celor osândiţi se bucură de plăcere în cel mai înalt grad posibil, ceea ce pare absurd.

16. Apoi, comentând cele spuse în *Isaia*[451]: *„Avraam nu are ştiinţă de noi",* o glosă[452] afirmă: *„cei morţi, chiar şi sfinţii, nu ştiu ce fac cei vii, nici chiar ce fac fiii lor".* Or, cele care se petrec aici, între cei vii, sunt lucruri naturale. Deci sufletele separate nu cunosc toate lucrurile naturale.

[1] Cf. *Isaia* 63, 16.

[2] Cf. *Glossa interlinearis* IV 102v.

Or, dimpotrivă,

1. Sufletul separat înţelege substanţele separate, iar în substanţele separate se găsesc *speciile* tuturor lucrurilor naturale. Rezultă că sufletul separat cunoaşte toate lucrurile naturale.

2. Dar spunea cineva că nu e necesar ca cei care văd o substanţă separată să vadă toate *speciile* existente în intelectul acesteia.

Or, dimpotrivă, Grigore spune[453]: *„ce ar putea să nu vadă cei care îl văd pe cel care le vede pe toate ?"* Aşadar, cei care îl văd pe Dumnezeu le văd pe toate câte le vede el. Din aceeaşi cauză, şi cei care îi văd pe îngeri văd lucrurile pe care le văd îngerii.

3. Apoi, sufletul separat cunoaşte substanţa separată întrucât este inteligibilă, deoarece nu o vede cu ajutorul văzului corporal. Dar, aşa cum substanţa separată este inteligibilă, tot astfel sunt inteligibile şi *speciile* care există în intelectul ei. Deci sufletul separat înţelege nu doar substanţa separată, ci şi *speciile* inteligibile care există în ea.

4. Apoi, ceea ce este înţeles în act este formă a celui care înţelege şi este una cu cel care înţelege. Aşadar, dacă sufletul separat înţelege o substanţă separată care înţelege toate lucrurile naturale, se pare că el însuşi înţelege toate lucrurile naturale.

5. Apoi, oricine înţelege inteligibilele superioare înţelege şi inteligibilele inferioare, după cum se spune în *Despre suflet* III[454]. înseamnă că, dacă sufletul separat înţelege substanţele separate, care sunt, aşa cum s-a spus mai sus[455], cele mai înalte inteligibile, se pare că el va înţelege şi toate celelalte inteligibile.

[453] Cf. Grigore cel Mare, *Dialogul* IV 33; *Moralia* XII 21.

[454] Cf. Aristotel, *op.cit.*, III 429b 3-4.

[455] Cf. întrebarea a şaptesprezecea.

6. Apoi, dacă ceva este în potentă pentru mai multe lucruri, el este adus în act în raport cu acestea de un lucru activ, care este toate aceste lucruri în act (aşa cum materia, care este în potentă caldă şi uscată, este făcută caldă şi uscată de foc). Or, intelectul posibil al unui suflet separat este în potentă pentru toate inteligibilele. Pe de altă parte, lucrul activ a cărui influenţă o primeşte, adică substanţa separată, este în act în raport cu toate aceste inteligibile. In consecinţă, substanţa separată va aduce sufletul din potentă în act fie faţă de toate inteligibilele, fie faţă de nici unul.

însă e limpede că nu se poate ca sufletele separate să nu fie în act faţă de nici un inteligibil, fiindcă ele înţeleg lucruri pe care nici,în această viaţă nu le-au înţeles. Rezultă că ele sunt în act faţă de toate inteligibilele şi că astfel sufletul separat înţelege toate lucrurile naturale.

7. Apoi, în al V-lea capitol din *Despre numele divine*[456], Dionisie spune că, *dintre existente, cele superioare sunt modele pentru cele inferioare.* Or, substanţele separate sunt deasupra lucrurilor naturale, încât constituie modelele lucrurilor naturale. Se pare astfel că sufletele separate cunosc toate lucrurile naturale prin contemplarea substanţelor separate.

8. Apoi, sufletele separate cunosc lucrurile prin forme revărsate asupra lor, despre care se spune că sunt formele ordinii întregii lumi. Deci sufletele separate cunosc toată ordinea din lume şi astfel toate lucrurile naturale.

9. Apoi, tot ceea ce se află într-o natură inferioară se găseşte în întregime într-o natură superioară, iar sufletul separat este superior lucrurilor naturale. Prin urmare, toate lucrurile naturale sunt într-un anumit fel în suflet. Pe de altă parte, sufletul se cunoaşte pe sine însuşi. în consecinţă, el cunoaşte toate lucrurile naturale.

[456] Cf. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *De divinis nominibus* V 9, care atribuie această afirmaţie unui oarecare Clement; cf. şi Toma d'Aquino, *Quaestiones disputatae De veritate* q. 8 a. 8 arg. 1.

10. Apoi, aşa cum spune Grigore[457], ceea ce se povesteşte în *Luca* XVI[458] *despre Lazăr şi despre omul bogat nu este o parabolă, ci un lucru petrecut aievea,* ceea ce se vede din faptul *czpersoanei i se spune pe nume.* Tot acolo se mai arată că *bogatul aşezat în infern l-a cunoscut pe Avraam, pe care mai înainte nu îl cunoscuse.* Deci, într-un fel asemănător, sufletele, chiar şi cele osândite, cunosc lucruri pe care aici nu le-au cunoscut. Şi se pare că astfel cunosc toate lucrurile naturale.

Răspund.

Trebuie spus că sufletul separat înţelege toate lucrurile naturale potrivit esenţei lor, iar nu ca atare. Pentru a arăta lucrul acesta, trebuie ţinut seama de faptul că ordinea lucrurilor, a unora în raport cu celelalte, este astfel, încât toate câte se găsesc într-o natură inferioară se regăsesc, într-un mod mai înalt, într-o natură superioară, aşa cum calităţile lucrurilor generabile şi coruptibile de aici se găsesc într-un mod mai nobil în corpurile cereşti, în calitatea lor de cauze universale. Căci caldul şi recele, ca şi celelalte calităţi de acest fel, sunt în aceste lucruri inferioare calităţi particulare şi forme, în vreme ce în corpurile cereşti ele sunt puteri universale, de la care sunt derivate apoi în cele inferioare. în mod asemănător, toate câte sunt în natura corporală se găsesc într-un chip mai înalt în natura intelectuală. într-adevăr, formele lucrurilor corporale se găsesc în mod material şi particular în aceste lucruri, în vreme ce în substanţele intelectuale ele se găsesc în mod imaterial şi universal. De aceea se şi spune în *Cartea despre cauze*[459] că *fiecare Inteligenţă este plină de*

[457] Cf. Grigore cel Mare, *XL Homiliarum in Evangelia libri*

duo II 40.
[458] Cf. *Luca* 16, 19.
[459] Cf. *Liber De causis* IX [X].

forme. Apoi, toate câte se află în întreaga creatură se găsesc într-un mod mai înalt în Dumnezeu însuşi, întrucât în creaturi formele lucrurilor şi ale naturii sunt multiple şi divizate[460], în vreme ce în Dumnezeu ele există într-un mod simplu şi unitar. Această manieră de fiinţare a lucrurilor este exprimată în trei etape. Mai întâi, când Dumnezeu spune[461]: *„să fie o întindere", când se înţelege existenţa lucrurilor în Cuvântul lui Dumnezeu*; apoi, când se spune[462]: *„şi a făcut Dumnezeu întinderea", când se înţelege existenţa întinderii în inteligenţa îngerească;* în al treilea rând, când se spune[463]: *„şi aşa a fost", când se înţelege existenţa întinderii în propria sa natură,* după cum explică Augustin[464]. Şi în mod asemănător se petrece şi cu celelalte lucruri create. Căci, aşa cum lucrurile izvorăsc din Dumnezeu pentru ca să subziste în propria lor natură, tot aşa formele lucrurilor izvorăsc din înţelepciunea divină în substanţele intelectuale, care înţeleg lucrurile prin ele.
De aceea, trebuie ţinut seama de faptul că un lucru ajunge la perfecţiune inteligibilă potrivit cu modul în care are parte de perfecţiune în cadrul naturii. Astfel, lucrurile singulare nu au parte de perfecţiunea naturii pentru ele însele, ci pentru altceva, şi anume pentru ca prin ele să fie salvate de la pieire speciile pe care natura le urmăreşte. într-adevăr, natura urmăreşte să genereze omul, şi nu un om anumit, chiar dacă
[460] Formele sunt înmulţite în ce priveşte indivizii şi împărţite în ce priveşte speciile.
[461] Cf. *Geneza* 1, 6.
[462] Cf. *ibidem,* 1, 7.
[463] *Ibidem.*
[464] Cf. Augustin, *De Genesi ad litteram* II 8: „Atunci când auzim spunându-se despre lucrurile care trebuie create că Dumnezeu a spus « să fie », să înţelegem intenţia Scripturii, care se referă la veşnicia Cuvântului lui Dumnezeu. Când auzim însă « şi s-a făcut astfel », să înţelegem că e vorba de raţiunea lucrului care trebuie creat, care se găseşte în Cuvântul lui Dumnezeu şi care e cunoscută acum de creatura intelectuală."

omul nu poate exista decât ca un om anumit. Acelaşi lucru îl spune Filozoful în cartea *Despre vieţuitoare*[465], că, *pentru a arăta cauzele accidentelor speciei, trebuie să ne întoarcem la cauza finală, în vreme ce, pentru a găsi cauza accidentelor individului, trebuie să ne întoarcem la cauza eficientă sau materială,* ca şi cum numai ceea ce ţine de specie ar sta în intenţia naturii. Din această cauză, cunoaşterea speciilor lucrurilor ţine şi ea de perfecţiunea inteligibilă, nu însă şi cunoaşterea individualelor, decât poate prin accident.
Prin urmare, această perfecţiune inteligibilă, chiar dacă este prezentă la toate substanţele intelectuale, nu este prezentă în acelaşi mod. Căci, în cazul substanţelor superioare, formele inteligibile ale lucrurilor sunt unite şi mai universale, în vreme ce în cazul celor inferioare ele sunt multipli-

cate în mai mare măsură şi sunt mai puţin universale, prin faptul că se îndepărtează de unul prim şi simplu şi se apropie de particularitatea lucrurilor. Insă, cu toate acestea, deoarece facultatea intelectuală a substanţelor superioare este mai mare, ele ajung să obţină perfecţiunea inteligibilă prin puţine forme universale, aşa încât pot cunoaşte naturile lucrurilor până la ultima specie. Dacă însă formele existente în substanţele intelectuale inferioare ar fi la fel de universale ca cele din substanţele intelectuale superioare, atunci, cum substanţele inferioare au o facultate intelectuală mai mică, ele nu ar atinge prin formele de acest fel ultima perfecţiune inteligibilă, aşa încât să cunoască lucrurile până la speciile indivizibile, ci cunoaşterea lor s-ar opri doar la o anumită universalitate şi ar fi amestecată, adică ar fi o cunoaştere imperfectă, într-adevăr, e limpede că, cu cât intelectul este mai puternic, cu atât poate să obţină mai multe din puţine. O dovadă este faptul că începătorilor şi celor mai greoi la minte lucrurile trebuie să li se explice unul câte unul, iar pentru fiecare dintre ele trebuie să fie folosite exemple particulare. Or, este evident că sufletul omenesc este cea mai de jos dintre

Cf. Aristotel, *De generatione animalium* V 778a 29-b 1.

toate substanţele intelectuale şi, de aceea, facultatea lui naturală este de a recepta formele lucrurilor urmând îndeaproape lucrurile materiale. In acest scop, sufletul omenesc este unit cu corpul, pentru ca din lucrurile materiale să poată recepta *speciile* inteligibile pe măsura intelectului său posibil. Iar facultatea naturală de înţelegere a sufletului este atât de mare cât este necesar pentru a ajunge la perfecţiune în cunoaşterea inteligibilă cu ajutorul unor forme de felul acesta, care sunt determinate aşa cum s-a spus. De aceea, şi lumina inteligibilă la care sufletul participă, numită intelect agent, constă în următoarea operaţie: să aducă în act asemenea *specii* inteligibile.

Aşadar, atâta timp cât sufletul este unit cu corpul, din chiar unirea cu corpul el are privirea îndreptată către lucrurile inferioare lui, de la care primeşte *specii* inteligibile pe măsura facultăţii sale intelectuale, ajungând astfel la perfecţiune în cunoaştere. Dar, după ce sufletul este separat de corp, privirea lui se îndreaptă numai către realităţile care îi sunt superioare şi din care se revarsă asupra lui *speciile* inteligibile universale. Şi, deşi aceste *specii* sunt receptate de suflet într-un mod mai puţin universal decât modul în care există ele în substanţele superioare, totuşi sufletul nu este capabil prin facultatea sa intelectuală să poată atinge prin acest gen de *specii* inteligibile cunoaşterea perfectă, înţelegând fiecare lucru în parte şi în chip determinat, ci le înţelege într-o anumită totalitate şi amestec, aşa cum sunt cunoscute lucrurile în principiile universale. Iar sufletele dobândesc această cunoaştere imediat ce s-au separat de corp, prin revărsarea *speciilor* asupra lor, *şi nu treptat, prin învăţare,* după cum spune Origene. Trebuie spus, aşadar, că sufletele separate cunosc printr-o cunoaştere naturală universală toate lucrurile, dar nu pe fiecare în parte. Iar cât priveşte cunoaşterea

de care, cu ajutorul harului, se bucură sufletele sfinţilor, ea este de alt tip, deoarece prin ea sufletele ajung egale cu îngerii, întrucât văd toate lucrurile în Cuvânt. Trebuie deci răspuns la obiecţii.

271

1. La primul deci, trebuie spus că, după Augustin[466], *demonii cunosc lucrurile în trei feluri. Pe unele prin revelaţiile făcute de îngerii buni, şi anume acele lucruri care depăşesc cunoaşterea lor naturală, precum tainele lui Cristos şi ale Bisericii, ca şi altele de acest fel. Insă alte lucruri le cunosc prin puterea de pătrundere a propriului intelect, şi anume pe acelea care pot fi ştiute în mod natural. In fine, alte lucruri le sunt cunoscute în urma unei experienţe îndelungate, şi anume întâmplările contingente viitoare în care se vor găsi lucrurile singulare, care, în sine, nu ţin de cunoaşterea inteligibilă,* aşa cum s-a spus. De aceea, nu despre acestea este vorba acum.

2. La al doilea, trebuie spus că în sufletele care au dobândit în această viaţă ştiinţa anumitor lucruri care pot fi cunoscute în mod natural va exista o cunoaştere determinată în mod individual a celor pe care le-au dobândit aici, în vreme ce cunoaşterea celorlalte va fi universală şi amestecată. De aceea, ştiinţa pe care o vor fi dobândit aici nu le va fi inutilă. Şi nu este absurd ca o dublă ştiinţă despre aceleaşi lucruri să fie prezentă în acelaşi suflet, din moment ce cele două feluri de ştiinţă nu sunt identice.

3. La al treilea, trebuie spus că argumentul acela nu este la obiect, deoarece nu susţinem că sufletul separat cunoaşte toate lucrurile în mod individual. De aceea, existenţa unor nesfârşite specii de numere, figuri şi rapoarte nu împiedică cunoaşterea sufletului. Totuşi, fiindcă în acelaşi fel s-ar putea argumenta împotriva cunoaşterii îngereşti, trebuie spus că speciile figurilor, numerelor şi ale altor lucruri de acest fel nu sunt nelimitate în act, ci numai în potentă, încât faptul că facultatea unei substanţe intelectuale limitate se întinde asupra unor astfel de lucruri nesfârşite nu este absurd, deoarece

[466] Cf. Augustin, *De divinatione daemonum* III-VI. Cf. şi IsidordinSevilla,*Sententiarumlibri tres(Desummobono)* Ic. 10 n. 17 la care trimite Toma în *Quaestiones disputatele De malo* q. 16 a. 7 arg. 10 şi *Summa theologica* I q. 89 a. 3 s.c. 1.

facultatea intelectuală este într-un anumit fel nelimitată, întrucât nu este mărginită de materie. Din acest motiv, ea poate totodată să cunoască universalul, care este într-un anumit fel nelimitat, întrucât, prin natura sa, el cuprinde în potentă nesfârşite lucruri.

4. La al patrulea, trebuie spus că formele lucrurilor materiale se găsesc în mod imaterial în substanţele imateriale, încât sufletul devine asemănător cu lucrurile materiale în ce priveşte natura lor formală, şi nu în ce priveşte modul de a fi.

5. La al cincilea, trebuie spus că materia primă nu se găseşte decât în două feluri în raport cu o formă, fie fiind într-o potentă pură, fie într-un act pur, deoarece, dacă nu apare vreo piedică, formele naturale dispun de operaţiile lor chiar din momentul în care se găsesc în materie. Cauza stă

în faptul că forma naturală nu se raportează decât la un singur lucru şi, de aceea, îndată ce forma focului apare în materie, îl face să se mişte în sus[467]. în schimb, intelectul posibil se găseşte în trei feluri de raport faţă de *speciile* inteligibile: el este uneori într-o potentă pură pentru ele, cum se întâmplă înainte de a învăţa ceva; alteori, este într-un act pur, ca atunci când se gândeşte în act la ceva; în schimb, uneori el este la mijloc între potentă şi act, ca atunci când dispune de ştiinţă habitual, şi nu în act. Aşadar, o formă inteligibilă, întrucât este înţeleasă în act, dar nu întrucât se găseşte într-o habitudine, este în raport cu intelectul posibil precum o formă naturală cu materia primă. De aici rezultă că, aşa cum materia primă nu poate primi în acelaşi timp şi dintr-o dată decât o singură formă, tot astfel intelectul posibil nu înţelege decât un singur inteligibil, deşi, ca habitudine, el poate să aibă ştiinţă de mai multe lucruri.

[467] Forma focului nu se poate găsi în materie fără a-şi manifesta în acelaşi timp operaţiile: aşa, de exemplu, focul urcă spre cer, unde este locul lui natural.

6. La al şaselea, trebuie spus că un lucru poate deveni asemănător unei substanţe cunoscătoare în două feluri: fie potrivit modului său natural de existenţă (şi astfel lucruri diferite ca specie nu pot deveni asemănătoare cu o substanţă cunoscătoare, de vreme ce aceasta aparţine unei singure specii), fie potrivit modului său inteligibil de existenţă (şi astfel, întrucât substanţa cunoscătoare are diferite specii inteligibile, lucruri diferite ca specie pot să-i fie asemănătoare, chiar dacă ea aparţine unei singure specii).

7. La al şaptelea, trebuie spus că sufletele separate cunosc nu doar *speciile,* ci şi individualele; totuşi, nu pe toate, ci numai pe unele. De aceea, nu e nevoie să existe nesfârşite *specii* în suflet.

8. La al optulea, trebuie spus că legătura dintre o cunoştinţă universală şi lucrurile singulare nu este cauza cunoaşterii lucrurilor singulare, ci este rezultatul acestei cunoaşteri. Iar despre felul în care sufletul separat cunoaşte lucrurile singulare va fi vorba într-una dintre întrebările următoare[468].

9. La al nouălea, trebuie spus că, *de vreme ce binele stă în mod, în specie şi în ordine,* conform celor spuse de Augustin în cartea *Despre natura binelui*[469], atunci, cu cât se găseşte mai mult bine într-un lucru, cu atât se găseşte mai multă ordine. La cei osândiţi însă, nu există un bine care să ţină de har, ci numai un bine care ţine de natură şi, de aceea, acolo nu există vreo ordine a harului, ci numai a naturii, care însă e suficientă pentru o asemenea cunoaştere.

10. La al zecelea, trebuie spus că Augustin vorbeşte *despre lucrurile singulare care se petrec în această viaţă, despre care s-a spus că nu privesc cunoaşterea inteligibilă.*

11. La al unsprezecelea, trebuie spus că intelectul posibil nu poate fi adus în actul de cunoaştere a tuturor lucrurilor

[468] Cf. întrebarea a douăzecea.

[469] Cf. Augustin, *De natura boni* III. Cf. şi Albert cel Mare, *De bono* q. 2 Prol.

naturale numai prin lumina intelectului agent, ci şi printr-o substanţă superioară, în al cărei act este cuprinsă cunoaşterea tuturor lucrurilor naturale. Iar dacă cineva ar cerceta în mod corect această problemă, atunci ar vedea că intelectul agent, potrivit cu ceea ce Filozoful afirmă despre el, nu este un principiu activ în raport direct cu intelectul posibil, ci mai degrabă cu imaginile, pe care le face inteligibile în act şi prin care intelectul posibil este adus în act atunci când privirea lui, în urma unirii cu corpul, este îndreptată spre lucrurile inferioare. Din aceeaşi cauză, atunci când, după despărţirea de corp, privirea sa este îndreptată către realităţile superioare, intelectul posibil ajunge în act prin *speciile* inteligibile în act care Se află în substanţele superioare, ca şi cum ar ajunge în act prin agentul care-i este propriu. Şi astfel, o asemenea cunoaştere este naturală.

De unde se vede soluţia la al doisprezecelea.

13. La al treisprezecelea, trebuie spus că sufletele separate receptează o asemenea perfecţiune de la Dumnezeu prin intermediul îngerilor. Căci, deşi substanţa sufletului este creată nemijlocit de Dumnezeu, totuşi perfecţiunile inteligibile provin de la Dumnezeu prin intermediul îngerilor, şi nu doar cele naturale, ci şi cele care privesc tainele harului, după cum se vede la Dionisie, în capitolul IV al *Ierarhiei cereşti**[70].

14. La al paisprezecelea, trebuie spus că sufletul separat, care are o cunoaşterea universală a celor ce pot fi ştiute în mod natural, nu este perfect în act, deoarece a cunoaşte ceva în mod universal înseamnă a cunoaşte imperfect şi în potentă. De aceea un asemenea suflet nu atinge nici măcar fericirea naturală. De unde rezultă că alte ajutoare, prin care sufletul poate să dobândească fericirea, nu sunt de prisos.

15. La al cincisprezecelea, trebuie spus că cei osândiţi se întristează tocmai din cauza acestui bine a cărui cunoaştere

[470] Cf. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *De coelesti hierarchia* IV 2; cf. şi III 1 la care Toma se referă în *Quaestiones disputatae De veritate* q. 9 a. 1 ad 9.

o au, deoarece astfel se cunosc lipsiţi de binele suprem spre care erau orientaţi prin celelalte lucruri bune.

16. La al şaisprezecelea, trebuie spus că acea glosă vorbeşte *despre lucrurile particulare, care nu ţin de perfecţiunea inteligibilă,* aşa cum s-a spus.

1. La primul argument contrar trebuie spus că sufletul separat nu înţelege perfect o substanţă separată şi, din această cauză, nu trebuie să cunoască toate câte se găsesc în ea prin asemănare.

2. La al doilea, trebuie spus despre cuvântul lui Grigore că e adevărat *în ce priveşte cunoaşterea obiectului inteligibil care este Dumnezeu, care face loc în sine tuturor inteligibilelor.* Totuşi, nu este necesar ca oricine îl vede pe Dumnezeu să aibă ştiinţă de toate câte ştie acesta, ci doar dacă îl înţelege aşa cum el însuşi se înţelege.

3. La al treilea, trebuie spus că *speciile* care sunt în intelectul unui înger sunt inteligibile pentru intelectul acestuia, ale cărui forme sunt, nu însă şi pentru intelectul sufletului separat.

4. La al patrulea, trebuie spus că, chiar dacă ceea ce e înţeles de sufletul separat este o formă a unei substanţe înţelegătoare, totuşi nu e necesar ca sufletul, care înţelege o substanţă separată, să înţeleagă ceea ce înţelege aceasta, deoarece nu o înţelege chiar pe aceasta.
5. La al cincilea, trebuie spus că, deşi sufletul separat cunoaşte într-un oarecare mod substanţele separate, totuşi nu e necesar să cunoască toate celelalte lucruri în mod perfect, deoarece el nu cunoaşte perfect nici chiar substanţele separate.
6. La al şaselea, trebuie spus că sufletul separat ajunge să fie în act faţă de toate inteligibilele naturale datorită unei substanţe superioare, dar nu în mod perfect, ci universal, aşa cum s-a spus.
7. La al şaptelea, trebuie spus că, chiar dacă substanţele separate sunt într-un oarecare fel modelele tuturor lucrurilor

naturale, nu rezultă totuşi că, odată cunoscute acestea, sunt cunoscute şi toate lucrurile (dacă nu cumva înseşi substanţele separate sunt înţelese în mod perfect).
8. La al optulea, trebuie spus că sufletul separat cunoaşte prin forme revărsate asupra sa, care nu sunt însă forme ale ordinii întregii lumi şi care să privească, cu toate acestea, fiecare lucru particular, cum se întâmplă în cazul substanţelor superioare, ci sunt numai forme generale, aşa cum s-a spus.
9. La al nouălea, trebuie spus că lucrurile naturale se găsesc într-un oarecare fel în substanţele separate şi în suflet, dar în substanţele separate ele sunt în act, în vreme ce în suflet ele sunt în potenţa pentru toate formele naturale care pot fi înţelese.
10. La al zecelea, trebuie spus că sufletul lui Avraam era o substanţă separată. De aceea, şi sufletul bogatului putea să îl cunoască, aşa cum putea cunoaşte şi celelalte substanţe separate.

întrebarea a nouăsprezecea

în al nouăsprezecelea rând, se pune întrebarea dacă facultăţile senzitive dăinuie în sufletul separat.

Şi se pare că da.
1. într-adevăr, facultăţile sufletului fie ţin de esenţa sa, fie sunt proprietăţile sale naturale. Insă nici principiile esenţiale ale unui lucru, şi nici proprietăţile sale naturale nu pot fi despărţite de el atâta timp cât lucrul însuşi dăinuie. Deci facultăţile senzitive dăinuie în sufletul separat.
2. Dar spunea cineva că aceste facultăţi dăinuie în suflet ca într-o rădăcină.
Or, dimpotrivă, a fi într-o rădăcină înseamnă a fi în potenţa, ceea ce înseamnă a fi într-o oarecare putinţă, dar nu în act, pe când principiile esenţiale ale unui lucru şi proprietăţile sale naturale trebuie să fie în el în act, şi nu doar în putinţă. In consecinţă, facultăţile senzitive nu dăinuie în sufletul separat ca într-o rădăcină.
3. Apoi, Augustin spune în cartea *Despre spirit şi suflet*[m] că *sufletul desprins de corp duce cu sine simţirea şi imaginaţia,*

[471] Subiectul întrebării a nouăsprezecea este tratat şi în alte texte

tomiste: *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* IV d. 44 q. 3 a. 3; q. 1 a. 1, 2; d.50 q. 1 a. 1; *Quaestiones de quilibet* X q. 4 a. 2; *Summa contra Gentiles* II c. 81; *Summa theologica* I q. *77* a. 8; I—II q. 67 a. 1; *De virtutis cardinalibus quaestio unica* a. 4 adl3.

[472] Cf. Alcherius Claravallensis (Pseudo-Augustin), *Liber De spiritu et anima* XV. Cf. şi loannes din La Rochelle, *Summa de anima* I c. 45 [XLIII]; Toma d'Aquino, *Quaestiones disputatae De veritate* q. 19 a. 1, *Summa theologica* I q. *77* a. 8 arg. 1.

ca şi facultatea de a pofti şi de a se mânia, care aparţin părţii senzitive. Aşadar, facultăţile senzitive dăinuie în sufletul separat.

4. Apoi, întregul căruia îi lipsesc unele părţi nu este complet. Dar facultăţile senzitive sunt părţi ale sufletului. Deci, dacă ele n-ar fi în sufletul separat, acesta nu ar fi complet.

5. Apoi, aşa cum omul este om datorită raţiunii şi intelectului, tot astfel el este vieţuitor datorită simţului, întrucât « raţional » este diferenţa constitutivă a omului, iar « sensibil » este diferenţa constitutivă a vieţuitorului. Prin urmare, dacă simţul nu rămâne acelaşi, nici vieţuitorul nu va fi acelaşi. Pe de altă parte, dacă facultăţile senzitive nu dăinuie în sufletul separat, simţul omului înviat nu va fi acelaşi cu simţul celui de acum, fiindcă ceea ce trece în nimic nu poate fi readus la fiinţă identic ca număr. înseamnă că omul înviat nu va rămâne acelaşi vieţuitor şi astfel nu va rămâne nici acelaşi om. Ceea ce ar contrazice cele spuse în *Iov* XIX[473]: *„pe care îl voi vedea eu însumi si ochii mei îl vor avea in faţa* .

6. Apoi, Augustin spune în *Comentariul la Geneză XII* despre *chinurile la care vor fi supuse sufletele în infern că ele sunt asemănătoare imaginilor ce apar în somn, adică sunt imagini asemenea lucrurilor corporale.* Dar astfel de imagini nocturne apar datorită imaginaţiei, care ţine de partea senzitivă a sufletului. înseamnă că în sufletul separat există şi facultăţi senzitive.

7. Apoi, e limpede că plăcerea ţine de facultatea de a pofti, iar mânia de facultatea de a se mânia. însă în sufletele separate ale celor buni există plăcere, după cum în sufletele celor răi există durere şi mânie, căci acolo este plângerea şi scrâşnirea dinţilor[474]. *In consecinţă, cum facultatea de a pofti şi de a se mânia aparţine părţii senzitive,* aşa cum spune

[473] Cf. *Iov* 19, 27. Cf. şi Toma d'Aquino, *Expositio super lob ad litteram* c. 19.

[474] Cf. *Matei* 25, 30.

Filozoful în *Despre suflet* III[475], se pare că în sufletul separat există facultăţi senzitive.

8. Apoi, Dionisie spune că *răutatea unui demon stă într-o furie iraţională, într-o poftă nesăbuită şi într-o închipuire neruşinată*[476]. Or, toate acestea ţin de facultăţile senzitive. Deci există facultăţi senzitive în demoni şi, cu atât mai mult, în sufletul separat.

9. Apoi, Augustin spune în *Comentariul la Geneză*[477] că *sufletul simte unele lucruri fără corp, şi anume bucurie şi*

întristare. Dar ceea ce poate exista în suflet fără ajutorul corpului există şi în sufletul separat. Prin urmare, există simţuri şi în sufletul separat.
10. Apoi, în *Cartea despre cauze*[475] se spune că *în orice suflet sunt lucruri sensibile.* Insă lucrurile sensibile sunt simţite prin faptul că sunt în suflet. Deci sufletul separat simte lucrurile sensibile şi astfel există simţire în el.
11. Apoi, Grigore spune că *ceea ce Domnul povesteşte în* Luca XVI *despre bogatul nemilostiv nu este o parabolă, ci un lucru petrecut aievea*[479]. De altfel, tot acolo se spune că *bogătaşul aşezat în infern (fără îndoială, ca un suflet separat) l-a văzut pe Lazăr şi l-a auzit pe Avraam vorbindu-i.* înseamnă că sufletul separat a văzut şi a auzit, având astfel parte de simţuri.
12. Apoi, dintre cele care sunt identice în ce priveşte actul de a fi ori substanţa, unul nu poate să existe fără celălalt. Or, în cazul omului, sufletul senzitiv şi cel raţional sunt identice în ce priveşte actul de a fi şi substanţa. Deci nu se poate ca simţurile să nu dăinuiască în sufletul raţional separat.
[475] Cf. Aristotel, *Despre suflet* III 432b 5-7; cf. şi I 403a 15-18.
[476] Cf. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *De divină nominibus* IV 23.
[477] Cf. Augustin, *De Genesi ad litteram* XII 32.
[478] Cf. *Liber De causis* XIII [XIV] şi XXVI [XXVII].
[479] Cf. Grigore cel Mare, *XL Homiliarum in Evangelia libri duo* II 40; *Luca* 16, 19. Cf. şi întrebarea a optsprezecea, arg. 10 în sens contrar.

13. Apoi, ceea ce trece în nimic nu poate fi readus la fiinţă acelaşi ca număr. Dar, dacă facultăţile senzitive nu dăinuie în sufletul separat, ele trebuie să treacă în nimic, încât la înviere nu vor fi aceleaşi ca număr cu cele din timpul vieţii. Şi, cum facultăţile senzitive sunt actele organelor, nici organele nu vor rămâne aceleaşi ca număr şi nici omul întreg nu va rămâne acelaşi ca număr, ceea ce este absurd.
14. Apoi, răsplata şi pedeapsa corespund meritului şi vinei. Dar meritul şi vina unui om stau, de cele mai multe ori, în acte ale facultăţilor senzitive, când fie luăm calea pasiunilor, fie le ţinem în frâu. In consecinţă, se pare că dreptatea cere ca în sufletele separate, care sunt răsplătite sau pedepsite, să existe acte ale facultăţilor senzitive.
15. Apoi, o facultate nu este nimic altceva decât un principiu de activitate sau de pasivitate, în vreme ce sufletul este principiul operaţiilor senzitive. Rezultă că facultăţile senzitive sunt în suflet ca într-un subiect şi că nu se poate să nu dăinuiască în sufletul separat, de vreme ce accidentele care sunt lipsite de contrarietate nu dispar decât prin dispariţia subiectului.
16. Apoi, după Filozof[480], memoria ţine de partea senzitivă a sufletului. Or, în sufletul separat există memorie, aşa cum rezultă din ceea ce îi spune Avraam bogatului nemilostiv, în *Luca* XVI: *„adu-ţi aminte că ai luat cele bune în viaţa ta"*[m]. înseamnă că există facultăţi senzitive în sufletul separat.
17. Apoi, virtuţile şi viciile dăinuie în sufletele separate.

Insă anumite virtuţi şi vicii sunt în partea senzitivă a sufletului, căci, în *Etica* III[482], Filozoful spune că *măsura şi îndrăzneala aparţin părţilor iraţionale.* Deci facultăţile senzitive dăinuie în sufletul separat.

[480] Cf. Aristotel, *De memoria et reminiscentia* II 450a 14.
[481] Cf. *Luca* 16,25.
[482] Cf. Aristotel, *Etica nicomahică* III 1117b 23-24.

18. Apoi, în mai multe vieţi ale sfinţilor se poate citi despre morţii care se spune că au înviat şi care povestesc cum au văzut lucruri ce pot fi imaginate: de pildă, case, câmpuri, râuri şi altele asemenea. Aşadar, sufletele separate se folosesc de imaginaţie, care ţine de partea senzitivă a sufletului.
19. Apoi, simţurile servesc cunoaşterii intelectuale, fiindcă celui căruia îi lipseşte un simţ îi lipseşte şi un anumit fel de ştiinţă. Totodată, cunoaşterea intelectuală va fi mai deplină în sufletul separat decât este în sufletul legat de corp. Prin urmare, simţurile vor fi prezente într-o măsură mai mare în sufletul separat.
20. Apoi, Filozoful spune în *Despre suflet* I[483] că, *dacă un bătrân ar primi un ochi de tânăr, ar vedea la fel ca un tânăr.* De aceea, se pare că facultăţile senzitive nu sunt slăbite din pricina slăbiciunii organelor corporale şi că nici nu vor pieri odată cu organele. Se pare astfel că facultăţile senzitive dăinuie în sufletul separat.

Or, dimpotrivă,

1. Filozoful spune în *Despre suflet* III[484], atunci când vorbeşte de intelect, că *numai acesta se separă, ca ceea ce e veşnic de ceea ce e coruptibil.* Deci facultăţile senzitive nu dăinuie în sufletul separat.
2. Apoi, Filozoful spune în cartea a XVI-a din *Despre vieţuitoare*[485] că *nici facultăţile nu există fără corp, dacă operaţiile lor nu există fără corp.* Or, operaţiile facultăţilor senzitive nu au loc fără corp, deoarece ele sunt realizate prin organele corporale. Rezultă că facultăţile senzitive nu există fără corp.

[483] Cf. *idem, Despre suflet* I 408b 21-22.
[484] Cf. *ibidem, Despre suflet* III 413b 24-27.
[485] Cf. *idem, De generatione animalium* II 736b 22-24.

3. Apoi, Damaschinul spune[486] că *nici un lucru nu poate fi lipsit de operaţia care îi este proprie.* Prin urmare, dacă facultăţile senzitive ar dăinui în sufletul separat, ele ar avea parte de operaţiile care le sunt proprii, ceea ce e imposibil.
4. Apoi, o facultate care nu trece în act e zadarnică. însă nimic din ce face Dumnezeu nu este zadarnic. înseamnă că facultăţile senzitive nu dăinuie în sufletul separat, unde nu ar putea să treacă în act.

Răspund.

Trebuie spus că facultăţile sufletului nu aparţin esenţei sale, ci sunt proprietăţi naturale care derivă din esenţa sa, aşa cum se poate vedea din întrebările de mai înainte[487]. Or, un accident e coruptibil în două feluri: în primul mod, din pricina contrariului său, aşa cum recele piere din cauza caldului; în celălalt mod, el dispare prin dispariţia subiectului său. Căci accidentul nu poate dăinui odată ce subiectul

său a dispărut. Aşadar, orice accidente sau forme care nu au contrariu nu sunt distruse decât prin distrugerea subiectului, însă e limpede că nu există un contrariu al facultăţilor sufletului şi, din această cauză, dacă ajung să dispară, ele nu dispar decât prin dispariţia subiectului lor. Prin urmare, pentru a descoperi dacă facultăţile senzitive sunt supuse pieirii odată cu corpul ori dacă dăinuie în sufletul separat, trebuie la începutul cercetării să vedem care este subiectul facultăţilor despre care e vorba aici.

E limpede că subiectul unei facultăţi trebuie să fie acela despre care se spune că are acea facultate, întrucât orice accident dă numele subiectului său, iar lucrul care are facultatea de a acţiona sau de a suporta o acţiune este identic cu

Cf. Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa* II 23.

Cf. întrebarea a douăsprezecea.

agentul sau cu cel care suportă acţiunea. De aceea, trebuie ca subiectul unei facultăţi să fie acel lucru care este subiectul acţiunii sau care suportă acţiunea al cărei principiu este acea facultate. Ceea ce corespunde celor spuse de Filozof în cartea *Despre somn şi veghe*[488], şi anume că *acţiunea este a celui care are facultatea.*

însă opiniile legate de operaţiile simţurilor au fost diferite. Platon[489] a susţinut că *sufletul senzitiv ar avea prin sine însuşi propria operaţie,* deoarece susţinea că *sufletul, chiar şi cel senzitiv, se pune pe sine însuşi în mişcare şi că nu pune în mişcare corpul decât în măsura în care se mişcă pe sine. Astfel, operaţia din momentul simţirii este dublă: una prin care sufletul se mişcă pe sine însuşi, alta prin care pune corpul în mişcare.* De aceea, platoniştii definesc *simţul ca pe o mişcare a sufletului prin corp.* Acesta e motivul pentru care unii, care au urmat o asemenea opinie[490], deosebesc *două feluri de operaţii ale părţii senzitive a sufletului, şi anume pe cele interioare, prin care sufletul simte prin faptul case mişcă pe sine însuşi, şi pe cele exterioare, prin care sufletul pune corpul în mişcare.* Ei mai spun şi că *facultăţile senzitive sunt de două feluri: unele care sunt chiar în suflet şi sunt principii ale actelor interioare şi care dăinuie în sufletul separat după ce corpul dispare împreună cu actele sale. Altele însă sunt principii ale actelor exterioare, găsindu-se în acelaşi timp în suflet şi în corp şi pierind odată cu corpul.*

Dar această poziţie nu poate sta în picioare. într-adevăr, este limpede că orice lucru operează întrucât este ceva existent şi, de aceea, lucrurile care au fiinţă în sine tot în sine îşi desfăşoară şi operaţia, precum substanţele individuale. Insă

[488] Cf. Aristotel, *De somno et vigilia* I 454a 8; *

[489] Cf. Platon, *Phaidros* 245 C-246 A. Cf. şi trimiterile la Platon ale lui Nemesius, *De natura hominis* c. 6; Pseudo-Augustin, *De spiritu et anima* c. 12; Augustin *De Genesi ad litteram* XII 24. Cf., de asemenea, Toma d'Aquino, *Sentencia libri De anima* 110.

[490] Cf. Pseudo-Augustin, *De spiritu et anima* c. 15 şi c. 30.

formele, care nu pot să existe în sine, ci sunt numite existente întrucât ceva există prin ele, nu au în sine vreo operaţie, ci se spune că desfăşoară o operaţie întrucât subiectele lor îşi desfăşoară prin ele operaţiile. Căci, aşa cum căldura nu este ceva existent, ci un principiu prin care ceva este cald, tot aşa ea nu dă căldură, ci este principiul prin care lucrul

cald dă căldură. Aşadar, dacă sufletul senzitiv ar avea în sine o operaţie, ar rezulta că ar avea în sine subzistenţă şi astfel nu ar fi distrus odată cu corpul. Prin urmare, chiar şi sufletele animalelor ar fi nemuritoare, ceea ce este imposibil, deşi se spune că Platon a admis acest lucru[491].

In consecinţă, e limpede că nici o operaţie a părţii senzitive nu poate fi doar a sufletului, în calitate de subiect ce realizează operaţia, ci că este, prin suflet, a compusului, aşa cum faptul de a da căldură aparţine, prin căldură, lucrului cald. Compusul este cel care vede, aude şi simte toate lucrurile, dar prin suflet şi, de aceea, tot compusul este cel care are facultatea să vadă, să audă sau să simtă, însă prin suflet. Şi e limpede că facultăţile părţii senzitive sunt în compus ca într-un subiect, dar că provin de la suflet ca de la un principiu. Prin urmare, odată cu distrugerea corpului, vor fi distruse şi facultăţile senzitive, deşi ele dăinuie în suflet ca într-un principiu. La acest lucru se referă cealaltă opinie, atunci când spune *ci facultăţile senzitive dăinuie în sufletul separat numai ca într-o rădăcină.*

1. La primul deci, trebuie spus că facultăţile senzitive nu aparţin esenţei sufletului, ci sunt proprietăţi naturale ale acestuia. Ele aparţin, de fapt, compusului ca subiect, iar sufletului ca principiu.

2. La al doilea, trebuie spus că se zice că aceste facultăţi dăinuie în sufletul separat ca într-o rădăcină nu fiindcă ar

[491] După Nemesius, *De natura hominis* c. 2 şi Augustin, *De civitate Dei* X 30; cf. şi Toma d'Aquino, *Sentencia libri De anima* 110.

fi în el în act, ci fiindcă sufletul separat păstrează capacitatea de a produce aceste facultăţi în corp, la fel ca şi de a da viaţă, dacă se uneşte din nou cu corpul.

3. La al treilea, trebuie spus că nu trebuie să acceptăm autoritatea respectivă, din moment ce această carte are un fals autor în titlu, deoarece nu îi aparţine lui Augustin, ci altcuiva. Totuşi, s-ar putea da o explicaţie, spunându-se că *sufletul ia cu sine aceste facultăţi nu în act, ci în putinţă.*

4. La al patrulea, trebuie spus că facultăţile sufletului nu sunt părţi esenţiale, nici complete, ci potenţiale, dar aşa încât unele dintre ele să existe în sufletul ca atare, în vreme ce altele doar în compus.

5. La al cincilea, trebuie spus că « simţul » se ia cu două înţelesuri. In primul caz, e vorba chiar de sufletul senzitiv, care este principiul facultăţilor senzitive, şi astfel vieţuitorul este vieţuitor prin simţ, ca formă proprie lui. Căci « sensibil » — întrucât este diferenţa constitutivă a vieţuitorului — este derivat de la « simţul» înţeles în acest fel. In celălalt caz, este numită « simţ » chiar facultatea senzitivă, care, din moment ce este o proprietate naturală, aşa cum s-a spus, nu e constitutivă unei specii, ci este rezultatul acesteia. Aşadar, simţul nu dăinuie în sufletul separat în ultimul mod, ci în primul, deoarece, în cazul omului, esenţa sufletului senzitiv şi a celui raţional este aceeaşi. De aceea, nimic nu se opune ca omul înviat să rămână acelaşi vieţuitor ca număr. Căci, pentru ca ceva să fie identic ca număr, e suficient ca prin-

cipiile sale esenţiale să fie identice ca număr, nefiind, în schimb, nevoie ca şi proprietăţile, şi accidentele să fie identice ca număr.

6. La al şaselea, trebuie spus că se pare că Augustin şi-a retractat afirmaţiile în cartea *Retractărilor*[1]. într-adevăr, în *Comentariul la Geneză Xll*[49i] el spune despre *chinurile*

Cf. Augustin, *Retractationes* II 24.

Cf. *idem, De Genesi ad litteram* XII 33.

infernului că sunt de natura vedeniei imaginare şi că locul infernului nu este corporal, ci imaginar. De aceea, a fost nevoit să explice de ce se spune că regiunile infernale se află sub pământ, dacă infernul nu este un loc corporal. El însuşi reia acestea, spunând: *„mi se pare că ar fi trebuit mai degrabă să susţin învăţătura după care infernul se află sub pământ, decât să dau o explicaţie din ce cauză se crede sau se spune că se află sub pământ, dacă nu este astfel"'.* Or, din moment ce Augustin a retractat cele spuse despre locul infernului, se pare că au fost retractate şi toate celelalte afirmaţii care ţin de această chestiune.

7. La al şaptelea, trebuie spus că în sufletul separat nu există nici plăcere, şi nici mânie ca acte ale facultăţii de a pofti sau ale facultăţii de a se mânia, care aparţin părţii senzitive, ci prin aceşti termeni este denumită mişcarea voinţei, care aparţine părţii intelectuale.

8. La al optulea, trebuie spus că răul omenesc există sub trei forme (şi anume, ca închipuire neruşinată, care este, de fapt, începutul rătăcirii, ca poftă nesăbuită şi ca furie iraţională). Din acest motiv, Dionisie *descrie răul demonic prin asemănare cu cel omenesc. Dar nu spre a se înţelege că în demoni există facultatea închipuirii, ori a mâniei, ori a poftei, care aparţin părţii senzitive a sufletului, ci doar ceva care le corespunde, potrivit cu ceea ce se află în natura intelectuală.*

9. La al nouălea, trebuie spus că prin cuvintele lui Augustin *nu se înţelege că sufletul simte ceva în lipsa unui organ corporal, ci că sunt lucruri pe care le simte chiar în lipsa corpurilor sensibile, de pildă frica şi tristeţea, pe când altele, precum caldul şi recele, prin corpurile însele.*

10. La al zecelea, trebuie spus că orice lucru care este în altul este acolo în felul lucrului în care se află. De aceea, lucrurile sensibile nu sunt în sufletul separat într-un mod sensibil, ci într-unui inteligibil.

11. La al unsprezecelea, trebuie spus că nimic nu împiedică folosirea metaforei în descrierea unor fapte petrecute

aievea. *Căci, deşi ceea ce se spune în Evanghelie despre Lazăr şi despre omul bogat sunt fapte care au avut loc aievea, totuşi se spune metaforic că Lazăr a văzut şi a auzit, aşa cum tot metaforic se spune că avea limbă.*

12. La al doisprezecelea, trebuie spus că substanţa sufletului senzitiv dăinuie în om şi după moarte, chiar dacă nu şi facultăţile senzitive.

13. La al treisprezecelea, trebuie spus că, aşa cum nu sim-

ţul, întrucât denumeşte o facultate, ci sufletul senzitiv este forma întregului corp, în vreme ce simţul este o proprietate a compusului, tot aşa, nu facultatea de a vedea este actul ochiului, ci sufletul, întrucât este principiul acestei facultăţi. In acelaşi mod, aşa cum se spune că sufletul senzitiv este actul corpului, tot aşa se spune şi că sufletul văzător este actul ochiului, pe când facultatea de a vedea este doar o proprietate ce rezultă de aici. De aceea, nu e nevoie ca cel înviat să aibă alt ochi, chiar dacă are altă facultate senzitivă.

14. La al paisprezecelea, trebuie spus că meritul nu este ceva ce acordă răsplata, ci ceva în virtutea căruia se acordă răsplata. Din această cauză, nu e necesar ca toate actele prin care cineva a ajuns plin de merit să fie reluate pentru a primi răsplata, ci ajunge că ele există în amintirea divină. Altfel, ar trebui ca sfinţii să mai fie ucişi o dată, ceea ce e absurd.

15. La al cincisprezecelea, trebuie spus că sufletul este principiul simţirii, nu însă ca cel care simte, ci ca cel prin care simte cel care simte. Astfel, facultăţile senzitive nu sunt în suflet ca într-un subiect, ci provin din suflet ca dintr-un principiu.

16. La al şaisprezecelea, trebuie spus că sufletul separat îşi reaminteşte nu prin memoria care aparţine părţii senzitive, ci prin cea care aparţine părţii intelectuale, întrucât Augustin susţine că ea *este o parte a chipului lui Dumnezeu din suflet*[m].

[494] Cf. *idem, De Trinitate* XIV 8 şi 12.

17. La al şaptesprezecelea, trebuie spus că virtuţile şi viciile care aparţin părţilor iraţionale ale sufletului nu dăinuie în sufletul separat decât prin principiile lor, pentru că seminţele tuturor virtuţilor sunt în voinţă şi în raţiune.

18. La al optsprezecelea, trebuie spus că, aşa cum se vede din cele spune mai sus[495], sufletul separat de corp nu are parte de cunoaştere în acelaşi mod ca atunci când este în corp. Cunoaşterea lucrurilor pe care sufletul separat le sesizează potrivit modului său propriu de cunoaştere, adică fără imagini, dăinuie în suflet după ce acesta revine la starea sa anterioară şi se leagă încă o dată de corp, însă în modul care i se potriveşte acum, şi anume prin întoarcere către imagini. De aceea, sufletele redau prin imagini cele văzute în mod inteligibil.

19. La al nouăsprezecelea, trebuie spus că intelectul are nevoie de ajutorul simţului numai în cazul cunoaşterii imperfecte de acum, adică întrucât îşi primeşte cunoaşterea din imagini, nu însă în cazul cunoaşterii superioare care există în sufletul separat. Tot aşa cum omul are nevoie de lapte în copilărie, nu şi în plină maturitate.

20. La al douăzecilea, trebuie spus că facultăţile senzitive nu sunt slăbite în sine, ci numai prin accident, în urma slăbirii organului corporal şi, de aceea, tot prin accident sunt supuse pieirii odată cu organele corporale.

Cf. întrebarea a cincisprezecea.

întrebarea a douăzecea

în al douăzecilea rând, se pune întrebarea dacă

sufletul separat cunoaşte lucrurile singulare.
Şi se pare că nu.
1. într-adevăr, dintre facultăţile sufletului doar intelectul dăinuie în sufletul separat. Or, obiectul intelectului este universalul, şi nu singularul, *căci ştiinţa este a universalului, în vreme ce simţul este al singularului,* cum se spune în *Despre suflet* I[497]. Deci sufletul separat nu cunoaşte singularele, ci numai universalele.
2. Apoi, dacă sufletul separat cunoaşte lucrurile singulare, el le cunoaşte fie prin forme dobândite mai înainte, când sufletul era în corp, fie prin forme revărsate asupra sa. Dar lucrul acesta nu se poate întâmpla datorită formelor dobândite mai înainte. într-adevăr, dintre formele pe care sufletul le-a dobândit prin simţuri în timp ce era în corp, unele vizează singulare, sunt conservate în facultăţile părţii senzitive şi nu pot astfel să dăinuiască în sufletul separat, din moment ce nici aceste facultăţi nu dăinuie în el, aşa cum s-a arătat[498]. în schimb, alte forme vizează universale, sunt în intelect şi, de aceea, numai acestea pot dăinui. însă lucrurile singulare nu pot fi cunoscute prin forme care vizează

[496] Subiectul întrebării a douăzecea este tratajt -şi în alte texte tomiste: *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* IV d. 50 q. 1 a. 3; *Quaestiones disputatae De veritate* q. 19 *a.2;Summa contra Gentiles* II c. 100; *Summa theologica* I q. 89 a. 4.
[497] Cf. Aristotel, *Despre suflet* II 417b 22-23, 27-28.
[498] Cf. întrebarea a nouăsprezecea.

universale. Prin urmare, sufletul separat nu poate cunoaşte lucrurile singulare prin *speciile* pe care le-a dobândit în corp, după cum nu le poate cunoaşte nici prin *speciile* revărsate, deoarece asemenea *specii* sunt în aceeaşi măsură în raport cu toate singularele şi ar rezulta că sufletul separat ar cunoaşte toate lucrurile singulare, ceea ce nu pare să fie adevărat.
3. Apoi, cunoaşterea sufletului separat este împiedicată să se realizeze din cauza depărtării spaţiale. Căci, în cartea *Despre grija care trebuie purtată morţilor*[4]^', Augustin spune că *sufletele morţilor se află într-un loc unde nu pot şti nimic din cele care se petrec aici.* Or, cunoaşterea care se face prin *specii* revărsate nu este împiedicată să se realizeze de depărtarea spaţială. Deci sufletul nu cunoaşte lucrurile singulare prin formele revărsate asupra lui.
4. Apoi, *speciile* revărsate asupra sufletului sunt în aceeaşi măsură în raport cu cele prezente şi cu cele viitoare, deoarece influenţa *speciilor* inteligibile asupra sufletului nu are loc în timp. Aşadar, dacă sufletul separat cunoaşte lucrurile singulare prin *specii* revărsate, atunci se pare că poate cunoaşte nu doar lucrurile prezente ori trecute, ci şi pe cele viitoare. Dar, după cât se pare, aşa ceva nu e cu putinţă, de vreme ce cunoaşterea celor ce vor fi nu-i aparţine decât lui Dumnezeu, aşa cum se spune în *Isaia* X[500]: *„vestiţi cele care vor veni la sfârşit, ca să ştim că sunteţi dumnezei".*
5. Apoi, lucrurile singulare sunt nesfârşite, în vreme ce *speciile* revărsate asupra sufletului nu sunt nesfârşite. înseamnă că sufletul separat nu poate să cunoască lucrurile

singulare prin *specii* revărsate.
6. Apoi, ceea ce este indistinct nu poate fi principiul unei cunoaşteri distincte, pe când cunoaşterea lucrurilor singu-
[499] Cf. Augustin, *De cura pro mortuis gerenda* c. XIII-XIV. Cf. şi Toma d'Aquino, *Summa theologica* I q. 89 a. 7 arg. 1; întrebarea a optsprezecea, obiecţia 1.
[500] Cf. *Isaia* 41, 23.

lare este distinctă. Aşadar, cum formele revărsate asupra sufletului sunt indistincte, întrucât sunt universale[501], se pare că sufletul separat nu poate să cunoască lucrurile singulare prin *speciile* revărsate.
7. Apoi, orice lucru receptat de un altul este receptat conform felului de a fi al receptorului său. Dar, cum sufletul separat este imaterial, formele revărsate vor fi receptate de el în mod imaterial. Iar ceea ce este imaterial nu poate fi un principiu al cunoaşterii lucrurilor singulare, care sunt individuate prin materie. în consecinţă, sufletul separat nu poate să cunoască lucrurile singulare prin forme revărsate.
8. Dar spunea cineva că lucrurile singulare pot fi cunoscute prin formele revărsate, chiar dacă aceste forme sunt imateriale, deoarece ele sunt asemeni raţiunilor ideale, prin care Dumnezeu cunoaşte şi universalele, şi singularele. Or, dimpotrivă, Dumnezeu cunoaşte lucrurile singulare prin raţiunile ideale, întrucât acestea sunt producătoare de materie, care este principiul individuaţiei, pe când formele revărsate în sufletul separat nu sunt producătoare de materie, fiindcă nu sunt creatoare, întrucât acest lucru ţine numai de Dumnezeu. Deci sufletul separat nu poate cunoaşte lucrurile singulare prin forme revărsate.
9. Apoi, asemănarea creaturii cu Dumnezeu nu poate fi univocă, ci doar analogică[502]. Or, cunoaşterea care se face printr-o asemănare analogică este cea mai puţin perfectă, deoarece un lucru ajunge să fie cunoscut prin alt lucru întrucât se aseamănă cu acela în calitate de existent. Rezultă că, dacă sufletul separat cunoaşte lucrurile singulare prin *specii* revărsate, întrucât acestea sunt asemeni raţiunilor ideale, se pare că el cunoaşte singularele cu totul imperfect.
[501] Formele de care dispune sufletul separaţrsîint generale şi de aceea includ diferenţele subiacente mai degrabă într-un amestec indistinct. Ele nu procură deci cunoaşterea precisă oferită de individualul sensibil.
[502] în problema analogiei, cf. Toma d'Aquino, *Summa contra Gentiles* I c. 32, 33, 34.

10. Apoi, în cele de mai înainte s-a spus că sufletul separat nu cunoaşte lucrurile naturale prin formele revărsate decât într-un mod amestecat şi universal, ceea ce nu constituie propriu-zis o cunoaştere. Ca atare, sufletul separat nu cunoaşte lucrurile singulare prin forme revărsate.
11. Apoi, acele *specii* revărsate prin care se susţine că sufletul separat cunoaşte lucrurile singulare nu sunt cauzate în mod nemijlocit de Dumnezeu, deoarece, după Dionisie[503], *legea divinităţii este de a acţiona asupra celor mai de jos lucruri prin intermediari.* Totodată, ele nu pot fi cauzate nici

de înger, deoarece îngerul nu poate cauza astfel de *specii* nici prin creaţie, din moment ce nu este creatorul nici unui lucru, nici prin transformare, fiindcă ar trebui să existe un anumit mediu intermediar[504]. Prin urmare, se pare că sufletul separat nu are *specii* revărsate prin care să cunoască lucrurile singulare.

12. Apoi, dacă sufletul separat cunoaşte singularele prin *specii* revărsate, acest lucru nu poate să se întâmple decât în două feluri: fie pentru că sufletul leagă *speciile* de lucrurile singulare, fie pentru că se întoarce către înseşi aceste *specii*. Dacă sufletul cunoaşte făcând legătura între *specii* şi lucrurile singulare, e limpede că o astfel de legătură nu se face acceptând ceva de la singulare, din moment ce sufletul este lipsit de facultăţile senzitive care sunt făcute prin natură să recepteze ceva de la singulare. Rămâne atunci ca această legătură să se producă prin faptul că sufletul înţelege ceva ce se referă la singulare, deşi în felul acesta sufletul nu va cunoaşte înseşi singularele, ci doar ceea ce se referă la singulare. Iar dacă sufletul cunoaşte lucrurile singulare prin *speciile* amintite, deoarece se întoarce către înseşi aceste *specii,* rezultă că nu va cunoaşte lucrurile singulare decât în măsura

[503] Cf. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *De ecclesiastica hierarchia* V 4; *De coelesti hierarchia* IV 3.

[504] In lipsa materiei, transformarea este imposibilă în lumea inteligibilă; nu şi creaţia, ca trecere din potentă la actul de a fi.

în care acestea se află în înseşi aceste *specii.* Or, în *speciile* acestea singularele nu se găsesc decât în mod universal. înseamnă că sufletul separat nu cunoaşte lucrurile singulare decât în mod universal.

13. Apoi, nimic limitat nu se poate întinde asupra unui număr nelimitat de lucruri. Dar singularele sunt nelimitate. Aşadar, de vreme ce facultatea sufletului separat este limitată, se pare că sufletul separat nu cunoaşte singularele.

14. Apoi, sufletul separat nu poate cunoaşte ceva decât prin vedere intelectuală. Insă Augustin spune în *Comentariul la GenezăXll*[505] *ci prin vederea intelectuală nu sunt cunoscute nici corpuri, nici imagini ale lor.* Aşadar, de vreme ce lucrurile singulare sunt corpuri, se pare că ele nu pot fi cunoscute de un suflet separat.

15. Apoi, acolo unde natura este identică, şi modul de a opera este identic. Or, sufletul separat este de aceeaşi natură cu sufletul legat de corp. Deci, cum sufletul legat de corp nu poate să cunoască singularele prin intelect, se pare că nici sufletul separat nu o poate face.

16. Apoi, facultăţile se deosebesc prin obiecte. Pe de altă parte, orice cauză este mai mare decât efectul său, încât obiectele vor fi deosebite între ele în mai mare măsură decât facultăţile, iar simţul nu va ajunge niciodată intelect. în consecinţă, nici singularul, care este ceva sensibil, nu va ajunge niciodată inteligibil.

17. Apoi, o facultate cognitivă de ordin superior este mai puţin multiplicată în raport cu aceleaşi obiecte cognoscibile decât o facultate de ordin inferior. într-adevăr, simţul

comun este capabil să cunoască toate lucrurile care sunt percepute prin cele cinci simţuri exterioare şi, în mod asemănător, îngerul cunoaşte printr-o singură facultate cognitivă, şi anume prin intelect, universalele şi singularele, pe care omul le sesizează prin simţ şi intelect. Pe de altă parte, o
Cf. Augustin, *De Genesi ad litteram* XII 24.

facultate de ordin inferior nu poate să sesizeze niciodată ceea ce ţine de o altă facultate de care este diferită, aşa cum văzul nu poate niciodată să sesizeze obiectul auzului. Prin urmare, intelectul omului nu poate niciodată să sesizeze un singular, care este obiectul simţului, deşi intelectul îngerului le cunoaşte şi le sesizează pe amândouă.

18. Apoi, în *Cartea despre cauze*™ se spune că *Inteligenţa cunoaşte lucrurile întrucât este cauza lor sau întrucât domneşte asupra lor.* Dar sufletul separat nici nu cauzează singularele, nici nu domneşte asupra lor. Deci nu le cunoaşte.

Or, dimpotrivă,

1. Formarea de propoziţii nu ţine decât de intelect. Or, sufletul, chiar şi legat de corp, formează propoziţii al căror subiect e singular şi al căror predicat este universal, ca, de pildă, « Socrate este om ». Ceea ce eu nu pot face dacă nu aş cunoaşte singularul şi relaţia lui cu universalul. Prin urmare, sufletul separat cunoaşte singularele prin intelect.

2. Apoi, sufletul este inferior ca natură tuturor îngerilor. Dar îngerii din ierarhia inferioară sunt iluminaţi în privinţa efectelor singulare şi, prin aceasta, se deosebesc de îngerii din ierarhia intermediară, care sunt iluminaţi potrivit cu raţiunile universale ale efectelor, ca şi de îngerii din ierarhia supremă, care sunt iluminaţi potrivit cu raţiunile universale care există în cauză. Aşadar, de vreme ce cunoaşterea este cu atât mai particulară cu cât substanţa cunoscătoare este de un ordin inferior, se pare că, cu atât mai mult, sufletul separat cunoaşte singularele.

3. Apoi, tot ceea ce poate să facă o facultate de rang inferior poate să facă şi o facultate de rang superior. Or, simţul, care este inferior intelectului, poate cunoaşte lucrurile

[506] Cf. *Liber De causis* VII.

singulare. Deci sufletul separat, în calitate de intelect, poate să cunoască lucrurile singulare.

Răspund.

Trebuie spus că sufletul separat cunoaşte unele lucruri singulare, dar nu pe toate, ci acele singulare a căror cunoaştere a primit-o mai înainte, pe când era unit cu corpul, căci altminteri nu şi-ar aminti lucrurile pe care le-a făcut în viaţă şi astfel ar pieri din suflet viermele conştiinţei. Ba mai cunoaşte şi acele singulare a căror cunoaştere o primeşte după separarea de corp, pentru că altminteri nu ar fi chinuit de focul infernului şi de celelalte pedepse corporale care se spune că există în infern.

Faptul că sufletul separat nu cunoaşte toate lucrurile singulare printr-o cunoaştere naturală se vede din aceea că sufletele morţilor nu ştiu ceea ce se petrece aici, aşa cum spune Augustin[507]. Prin urmare, această întrebare cuprinde două dificultăţi: una generală, alta proprie ei. Dificultatea generală provine din faptul că intelectul nostru nu pare să fie capabil de o cunoaştere a singularelor, ci numai a universalelor. De aceea, cum în cazul lui Dumnezeu, al îngerilor şi al su-

fletelor separate nu există o altă facultate cognitivă în afară de intelect, pare greu de acceptat că el ar putea cunoaşte singularele. Din acest motiv, unii[508] au căzut într-o aseme-

[507] Cf. obiecţia a treia a acestei întrebări.

[508] Cf. Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis Metaphysica* XII 51, la care Toma face trimitere în *Quaestiones disputatae De veritate* q. 2 a. 5 resp.; cf. şi Averroes, *De divinatione per somnum,* la care trimit *Quaestiones disputatae De'veritate* q. 8 a. 11 resp.; Albert cel Mare atribuie în *Commentarii in II Sententiarum* d. 3 T a. 16 sol. această opinie filozofilor evrei, respectiv lui Moses Maimonides, *Dux seu Director dubitantium aut perplexorum* şi lui Isaac Israeli, *Liber De definicionibus;* cf., de asemenea, Toma d'Aquino, *Summa theologica* I q. 22 a. 2.

nea eroare, *încât i-au lipsit pe îngeri şi pe Dumnezeu de cunoaşterea lucrurilor singulare,* ceea ce este absolut imposibil. Intr-adevăr, dacă acest lucru ar fi adevărat, *providenţa divină ar fi exclusă din lucruri, iar judecata lui Dumnezeu asupra actelor omeneşti ar fi suprimată. Nici slujbele îngerilor nu ar fi posibil să fie realizate, deşi noi credem că ei sunt preocupaţi de salvarea oamenilor,* după spusele Apostolului[509] : *„toţi sunt duhuri slujitoare, trimise spre servire pentru cei ce au să moştenească mântuirea".*

De aceea, alţii[510] au spus că *Dumnezeu şi îngerii, ca şi sufletele separate, cunosc singularele prin cunoaşterea cauzelor universale ale întregii ordini a universului. Căci nimic nu este în lucrurile singulare care să nu derive din aceste cauze universale.* Ei dau şi acest exemplu[511]: *e ca şi cum cineva, dacă ar cunoaşte întreaga ordine a cerului şi a stelelor, ca şi măsura şi mişcarea acestora, ar cunoaşte în mod intelectual toate eclipsele viitoare, câte, în ce loc şi în ce timp ar fi să fie.* Dar acest lucru nu e suficient pentru o adevărată cunoaştere a singularelor, fiindcă e limpede că, oricât de multe universale ar fi adunate la un loc, nici un singular nu va rezulta vreodată din ele. Aşa cum, dacă spun că un om e alb, muzician şi dacă voi adăuga alte asemenea atribute, niciodată nu voi ajunge la un singular, întrucât e posibil ca toate aceste calităţi adunate laolaltă să se întâlnească la mai mulţi

[509] Cf. *Epistola Sf. Apostol Pavel către Evrei* 1,14.

[510] Cf. Avicenna, *Metaphysica* VIII 6-7 şi Algazel în Averroes, *Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis* disp. 6, după cum face trimitere însuşi Toma în *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* I d. 36 q. 1 a. 1 et d. 38 q. 1 a. 3; *Quaestiones disputatae De veritate* q. 2 a. 5 resp.; *Summa theologica* I q. 14 a. 11 resp. Bonaventura expune această poziţie privind îngerii în *Commentaria in Quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* II d. 3 P. 2 a. 2 q. 1 resp.

[511] Cf. Avicenna, *Metaphysica* VIII 6; Algazel *Metaphysica* I tr. III 7. Exemplul provine din Aristotel, *Analitica secundă* I 87b 33-88a 3.

indivizi. De aceea, cel care cunoaşte toate cauzele în mod universal nu ajunge vreodată, din acest motiv, să cunoască propriu-zis un anumit efect singular şi nici cel care cunoaşte întreaga ordine a cerului nu cunoaşte această eclipsă ca petrecându-se acum. Intr-adevăr, chiar dacă ştie că o eclipsă va avea loc într-o anumită poziţie a Soarelui şi a Lunii şi la un

anumit moment al anului, ca şi alte asemenea amănunte care pot fi observate la eclipse, totuşi e posibil ca o astfel de eclipsă să aibă loc de mai multe ori.

Din acest motiv, pentru a atribui îngerilor şi sufletelor o adevărată cunoaştere a lucrurilor singulare, alţii[512] au spus că *aceştia primesc această cunoaştere chiar de la singulare.* Dar acest lucru este cu totul absurd. Căci, de vreme ce depărtarea dintre fiinţarea inteligibilă şi cea materială şi sensibilă este maximă, forma lucrului material nu este primită în mod nemijlocit de intelect, ci ajunge la acesta trecând prin mai mulţi intermediari. De pildă, forma unui lucru sensibil se află mai întâi într-un anumit mediu, în care este mai apropiată de spirit decât este în lucrul sensibil, iar curând după aceea în organul de simţ. De acolo, este purtată către imaginaţie şi către alte facultăţi inferioare ale sufletului, şi pe urmă, în sfârşit, ajunge la intelect. Or, nu e posibil nici măcar să ne închipuim că aceşti intermediari ar putea fi găsiţi la îngeri ori la sufletele separate.

De aceea, trebuie spus altceva[513], şi anume că formele lucrurilor, prin care intelectul le cunoaşte, sunt într-un dublu raport cu lucrurile: unele dau naştere lucrurilor, în vreme

[512] Opinia aceasta o găsim deja amintită la Adam Pulchrae Mulieris, *Liber De intelligentiis* XXVII. Cf. şi Toma d'Aquino, *Quaestiones disputatae De veritate* q. 8 a. 9 resp.; a. 11'resp. et q. 19 a. 1 resp. Cf. şi Cassiodorus, *De anima* c. 2 şi Pseudo-Augustin, *De spiritu et anima* c. 30, pe care îi apreciază Bonaventura în *Commentaria in Quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* IV d. 50 P. 2 a. 1 q. 1 resp.

[513] Cf. şi Toma d Aquino, *Quaestiones de quolibet* VII q. 1 a. 3 resp.

ce altele sunt primite de la lucruri. Cele care dau naştere lucrurilor duc la o cunoaştere a lucrului într-o măsură proporţională cu cea în care sunt cauza lui şi, din această cauză, meşteşugarul, care dă materiei formă sau o anumită stare, cunoaşte prin forma meşteşugită lucrul produs în măsura în care el este cauza unui element al acestuia. Dar, fiindcă nici un meşteşug omenesc nu poate fi cauza materiei, care este principiul individuaţiei, ci primeşte materia ca mai dinainte existentă, meşteşugarul, de pildă un constructor, cunoaşte prin formă o casă în mod universal, nu însă şi această casă, ca fiind o anumită casă, decât în măsura în care primeşte prin simţ o cunoştinţă despre ea. Dumnezeu însă, prin intelectul său, nu produce doar forma, din care este luată noţiunea universală, ci şi materia, care este principiul individuaţiei, încât, prin ştiinţa sa, el cunoaşte şi universalele, şi singularele. Astfel, aşa cum din ştiinţa divină creatoare lucrurile materiale se răspândesc ca să subziste în natura care le este proprie, tot aşa din aceeaşi ştiinţă creatoare se răspândesc în substanţele intelectuale separate imagini inteligibile asemănătoare lucrurilor, prin care lucrurile sunt cunoscute ca fiind creaţii ale lui Dumnezeu. De aceea, substanţele separate cunosc nu doar universalele, ci şi singularele, întrucât *speciile* inteligibile care se răspândesc în aceste substanţe din ştiinţa divină creatoare sunt asemeni lucrurilor şi ca formă, şi ca materie.

Pe de altă parte, nu este absurd ca forma care dă naştere lucrului, chiar dacă este imaterială, să fie asemeni lucrului atât în ce priveşte forma, cât şi materia. Fiindcă întotdeauna ceva este mai uniform într-o natură superioară decât într-una inferioară. De aceea, deşi în natura sensibilă forma este diferită de materie, totuşi ceea ce este mai înalt şi este cauză a materiei şi a formei, deşi există ca ceva unic, este în raport cu amândouă. Din acest motiv, substanţele superioare cunosc lucrurile materiale în chip imaterial, iar lucrurile distincte le

cunosc în chip uniform, după cum spune Dionisie[514]. însă formele inteligibile primite de la lucruri sunt primite printr-o anumită abstragere din lucruri şi, în felul acesta, ele nu duc la o cunoaştere a lucrului care să privească acel element din care sunt abstrase, ci care priveşte doar ceea ce este abstras. Or, cum formele receptate de intelectul nostru de la lucruri sunt abstrase din materie şi din orice stare materială, ele nu duc la o cunoaştere a singularelor, ci numai a universalelor. In consecinţă, aceasta este raţiunea pentru care substanţele separate pot să cunoască prin intelect singularele, deşi intelectul nostru cunoaşte doar universalele.

In ce priveşte cunoaşterea singularelor, intelectul îngeresc este deosebit de intelectul unui suflet separat. Căci am spus în întrebările de mai sus[515] că puterea facultăţii intelectuale din îngeri este pe măsura universalităţii formelor inteligibile care se găsesc în ei. Din această cauză, îngerii cunosc prin asemenea forme universale toate lucrurile care se întind sub ei. De unde rezultă că, aşa cum cunosc toate speciile lucrurilor naturale care există sub genuri, tot astfel ei cunosc toate acele lucruri naturale singulare care sunt cuprinse sub specii. Dar puterea facultăţii intelectuale a unui suflet separat nu este pe măsura universalităţii formelor revărsate asupra lui, ci, mai degrabă, pe măsura formelor primite de la lucruri, motiv pentru care e natural ca sufletul să fie unit cu corpul. De aceea s-a şi spus mai sus că sufletul separat nu cunoaşte toate lucrurile naturale, nici chiar ca specie, în mod determinat şi complet, ci în mod oarecum universal şi amestecat, aşa încât nici măcar *speciile* revărsate nu îi sunt suficiente sufletului pentru a putea cunoaşte singularele, şi încă pe toate, în acelaşi fel ca îngerii. Cu toate acestea, *speciile* revărsate sunt determinate în-sufletul însuşi înspre cunoaşterea anumitor singulare, faţă de care sufle-

[514] Cf. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *De divinis nominibus* VII 2.
[515] Cf. întrebările a cincisprezecea şi a optsprezecea; cf. şi *Summa contra. Gentiles* II c. 100.

tul are o înclinaţie sau cu care este într-un raport special, aşa cum sunt lucrurile care îl fac să sufere sau de care este afectat, ori lucrurile ale căror amprente şi urme dăinuie în suflet. Căci orice lucru receptat este determinat în cel care îl receptează de modul de a fi al receptorului. Se vede astfel că sufletul separat cunoaşte singularele, totuşi nu pe toate, ci doar pe unele.

1. La primul deci, trebuie spus că intelectul nostru cu-

noaşte acum prin *specii* primite de la lucruri, care sunt abstrase din materie şi din orice stare materială şi, de aceea, el nu poate cunoaşte lucrurile singulare, al căror principiu este materia, ci numai universalele. Dar intelectul unui suflet separat dispune de forme revărsate, prin care poate să cunoască singularele, din motivul deja arătat.

2. La al doilea, trebuie spus că sufletul separat nu cunoaşte singularele prin *speciile* dobândite mai înainte, când era unit cu corpul, ci prin *specii* revărsate. Totuşi, după cum am arătat, de aici nu rezultă că el ar cunoaşte toate singularele.

3. La al treilea, trebuie spus că sufletele separate nu sunt împiedicate să cunoască cele care sunt aici de depărtarea spaţială, ci pentru că în ele nu există destulă putere a facultăţii intelectuale, spre a putea cunoaşte toate singularele prin *speciile* revărsate.

4. La al patrulea, trebuie spus că nici chiar îngerii nu cunosc toate întâmplările viitoare, căci ei cunosc prin *speciile* revărsate singularele numai întrucât acestea participă la aceste *specii.* De aceea, întâmplările viitoare, care, întrucât sunt viitoare, nu participă încă la vreo *specie,* nu sunt cunoscute de îngeri decât întrucât ele sunt prezente în cauzele lor.

5. La al cincilea, trebuie spus că îngerii care cunosc toate singularele naturale nu au un număr de *specii* inteligibile egal cu numărul singularelor cunoscute de ei, ci printr-o singură *specie* ei cunosc mai multe lucruri, aşa cum s-a arătat în în-

trebările de mai sus[516]. în schimb, sufletele separate nu cunosc toate singularele. De aceea, argumentul nu le priveşte.

6. La al şaselea, trebuie spus că, dacă *speciile* ar fi primite de la lucruri, ele nu ar putea fi raţiunea proprie a singularelor de la care sunt abstrase. însă *speciile* revărsate, de vreme ce sunt asemeni formelor ideale care se află în mintea divină, pot să dea o reprezentare distinctă a singularelor şi, mai ales, a celor spre care sufletul este orientat prin natura sa.

7. La al şaptelea, trebuie spus că, deşi imaterială şi distinctă, *specia* revărsată e totuşi asemeni lucrului şi în ce priveşte forma, şi în ce priveşte materia, în care se află principiul diferenţierii şi al individuaţiei, după cum s-a explicat.

8. La al optulea, trebuie spus că, chiar dacă formele inteligibile nu sunt creatoare ale lucrurilor, ele sunt totuşi asemănătoare formelor creatoare, desigur nu prin facultatea creatoare, ci prin facultatea de reprezentare a lucrurile create. Căci un meşteşugar poate să predea cuiva meşteşugul de a produce un anumit lucru, chiar dacă acela nu are facultatea de a realiza acel lucru.

9. La al nouălea, trebuie spus că, fiindcă formele revărsate nu sunt asemănătoare raţiunilor ideale care există în mintea divină decât prin analogie, acele raţiuni ideale nu pot fi perfect cunoscute prin asemenea forme. Totuşi, aceasta nu înseamnă că lucrurile cărora le corespund raţiunile ideale sunt cunoscute imperfect prin aceste forme, deoarece acele lucruri nu sunt mai nobile decât formele revărsate, ci dim-

potrivă. De aceea, ele pot fi perfect înţelese prin formele revărsate.

10. La al zecelea, trebuie spus că formele revărsate în sufletul separat sunt determinate spre cunoaşterea anumitor singulare prin chiar dispoziţia sufletului, după cum s-a spus.

11. La al unsprezecelea, trebuie spus că *speciile* revărsate în suflet sunt produse de Dumnezeu prin intermediul

[516] Cf. întrebările a cincisprezecea şi a optsprezecea.

îngerilor. Acest lucru nu e împiedicat de faptul că unele suflete separate sunt superioare anumitor îngeri. Căci acum nu vorbim despre cunoaşterea în slavă, prin care sufletul poate fi asemănător, egal ori chiar superior îngerilor, ci vorbim despre cunoaşterea naturală, în care sufletul stă mai jos de înger. Pe de altă parte, formele de felul acesta sunt cauzate în sufletul separat de un înger, deşi nu pe calea creaţiei, ci aşa cum un lucru în act face ca ceva de genul său să treacă din potentă în act. Şi, cum o astfel de acţiune nu este localizată, nu trebuie căutat un mediu spaţial intermediar, întrucât ordinea naturii are aici, prin operaţia sa, acelaşi rezultat cu cel al ordinii spaţiale din lucrurile corporale.

12. La al doisprezecelea, trebuie spus că sufletul separat cunoaşte singularele prin *specii* revărsate, deoarece acestea din urmă sunt asemeni singularelor, în felul în care s-a arătat deja. Iar legătura dintre aceste *specii* şi lucrurile singulare, ca şi întoarcerea sufletului către *speciile* însele, despre care e vorba în argument, însoţeşte mai degrabă decât produce acest fel de cunoaştere.

13. La al treisprezecelea, trebuie spus că singularele nu sunt nelimitate în act, ci în potentă, după cum nici intelectul îngerului, nici cel al sufletului separat nu sunt oprite să cunoască un număr nelimitat de singulare unul după altul, din moment ce şi simţul poate aşa ceva. De altfel, acesta e modul în care intelectul nostru cunoaşte speciile nesfârşite ale numerelor. într-adevăr, infinitul nu este astfel cunoscut decât succesiv şi corespunde unui act care este legat de potentă (de altfel, tot aşa se spune despre infinit că există în lucrurile materiale).

14. La al paisprezecelea, trebuie spus că Augustin nu avea intenţia să spună despre *corpuri şi despre imaginile asemenea lor că nu sunt cunoscute de intelect, ci că intelectul este mişcat să vadă ceva nu de către corpuri, precum simţul, nici de imagini asemenea corpurilor, precum imaginaţia, ci de adevărul inteligibil.*

15. La al cincisprezecelea, trebuie spus că, deşi sufletul separat este de aceeaşi natură cu sufletul legat de corp, totuşi, în urma separării de corp, el are o privire liberă îndreptată spre substanţele superioare, aşa încât să poată recepta prin ele influenţa formelor inteligibile, prin care cunoaşte singularele. Ceea ce nu poate atâta timp cât este unit cu corpul, aşa cum s-a arătat în întrebările de mai sus[517].

16. La al şaisprezecelea, trebuie spus că singularul, prin

faptul că este sensibil, adică subiect al unei transformări corporale, nu este niciodată inteligibil, în schimb el este inteligibil prin faptul că o formă imaterială inteligibilă poate să ofere o reprezentare a acestuia, după cum am arătat.
17. La al şaptesprezecelea, trebuie spus că sufletul separat receptează *speciile* inteligibile prin intelectul său în modalitatea substanţelor superioare, care cunosc printr-o singură facultate ceea ce omul cunoaşte prin două facultăţi, şi anume prin simţ şi intelect. De aceea, sufletul separat poate să cunoască atât universalul, cât şi singularul.
18. La al optsprezecelea, trebuie spus că sufletul separat, chiar dacă nu domneşte asupra lucrurilor şi nu le produce, are totuşi forme asemănătoare celui care produce şi domneşte, pentru că cel care este cauza lucrurilor şi domneşte asupra lor nu le cunoaşte pe cele asupra cărora domneşte şi a căror cauză este decât pentru că au asemănare cu el.
Trebuie să răspundem chiar şi la argumentele contrare, deoarece concluzia lor e falsă.
1. La primul dintre ele, trebuie spus că sufletul legat de corp cunoaşte prin intelect singularele, dar nu direct, ci printr-un fel de răsucire, întrucât intelectul se întoarce de la sesizarea inteligibilului său pentru a lua în cphsiderare actul său, *specia* inteligibilă care este principiul operaţiei sale şi originea acestei *specii*. El ajunge astfel să ia în considerare
[7] Cf. întrebarea a cincisprezecea.

imaginile şi singularele, cărora le aparţin imaginile. Or, această răsucire nu poate fi completă decât prin alăturarea la facultatea cognitivă a celei imaginative, care nu există în sufletul separat. Acesta e motivul pentru care sufletul separat nu cunoaşte singularele în acest fel.
2. La al doilea, trebuie spus că îngerii ierarhiei inferioare sunt iluminaţi în privinţa raţiunilor efectelor singulare nu prin specii singulare, ci prin raţiuni universale, prin care pot să cunoască singularele datorită puterii facultăţii intelectuale, în care întrec un suflet separat. Şi, cu toate că raţiunile percepute de ei sunt întru totul universale, totuşi sunt numite particulare în comparaţie cu raţiunile mai universale pe care le receptează îngerii superiori.
3. La al treilea, trebuie spus că ceea ce poate să facă o facultate inferioară poate să facă şi o facultate superioară, însă nu în acelaşi fel, ci cu mult mai bine. De aceea, aceleaşi lucruri pe care simţul le percepe material şi singular, intelectul le cunoaşte imaterial şi universal.

întrebarea a douăzeci si una

în al douăzeci şi unulea rând, se pune întrebarea dacă sufletul separat poate fi chinuit de un foc corporal.

Şi se pare că nu.
1. într-adevăr, nici un lucru nu suportă o acţiune dacă nu este în potentă, iar sufletul separat nu este în potentă decât ca intelect, fiindcă facultăţile senzitive nu dăinuie în el, aşa cum s-a arătat. Prin urmare, sufletul separat nu poate să suporte acţiunea unui foc corporal decât în calitate de intelect,

adică înţelegând focul. însă lucrul acesta nu e chinuitor, ci mai degrabă plăcut. Deci sufletul nu poate fi chinuit de un foc corporal.

2. Apoi, *cel ce acţionează şi cel ce suportă acţiunea au în comun o materie,* după cum se spune în *Despre generare* I[519]. Dar, cum este imaterial, sufletul nu comunică prin materie cu focul corporal. în consecinţă, sufletul separat nu poate să suporte acţiunea unui foc corporal.

3. Apoi, ceea ce nu atinge nu acţionează. Or, focul corporal nu poate atinge sufletul, fie cât de puţin, din moment

[518] Subiectul întrebării a douăzeci şi una este tratat şi în alte texte tomiste: *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombarii* II d. 6 q. 1 a. 3; IV d. 44 q. 26 a. 1; *Summa contra Gentiles* IV c. 90; *Summa theologica* I q. 64 a. 4 ad 1; *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis* a. 1 ad 20; *Sentencia libri De anima* q. 6 ad 7; *Quaestiones de quolibet* III q. 10 a. 1; q. 9 a. 21; II q. *7'z.* 1; *Compendium theologiae* c. 180.

[519] Cf. Aristotel, *De generatione et corruptione* I 324a 34-35; cf. şi Boethius, *Liber contra Eutychen et Nestorium* c. 6, la care Toma se referă în *Quaestiones disputatae De veritate* q. 26 a. 1 arg. 15.

ce sufletul este necorporal, şi nici nu-1 poate influenţa, fie şi doar printr-o facultate a sa, din moment ce facultatea unui corp nu se poate întipări într-o substanţă necorporală, ci mai degrabă invers. Aşadar, sufletul separat nu poate să suporte în nici un fel acţiunea unui foc corporal.

4. Apoi, există două feluri de a spune că ceva suportă o acţiune: fie ca subiect, aşa cum lemnul suportă acţiunea focului, fie ca şi contrariu, aşa cum caldul suportă acţiunea recelui. Or, sufletul nu poate să suporte acţiunea unui foc corporal în calitate de subiect, fiindcă ar trebui ca forma focului să ia naştere în suflet, iar sufletul să se încălzească şi să ia foc, ceea ce este imposibil. Tot aşa, nu se poate spune că sufletul suportă acţiunea focului precum un contrariu pe cea a contrariului său, mai întâi fiindcă sufletul nu este contrariul nimănui, apoi pentru că ar trebui ca sufletul să fie distrus de focul corporal, ceea ce este imposibil. Ca atare, sufletul nu poate să suporte acţiunea unui foc corporal.

5. Apoi, între cel ce acţionează şi cel ce suportă acţiunea trebuie să existe un oarecare raport. Dar între suflet şi focul corporal nu pare să existe nici un fel de raport, din moment ce sunt de genuri diferite. înseamnă că sufletul nu poate să suporte acţiunea unui foc corporal.

6. Apoi, orice lucru care suportă o acţiune se mişcă, pe când sufletul nu se mişcă, de vreme ce nu este un corp. Deci sufletul nu poate să suporte o acţiune.

7. Apoi, sufletul este mai nobil decât un corp de a cincea esenţă[520]. Or, un corp de a cincea esenţă este cu totul impasibil. Cu atât mai mult sufletul.

8. Apoi, Augustin spune în *Comentariul la GenezăXII*[521] că *agentul este mai nobil decât cel care suportă acţiunea,* în

[520] A cincea esenţă (chintesenţa / *quinta essentia)* este materia sferelor cereşti. Spre deosebire de cele patru elemente terestre (pământ, aer, apă şi foc), ea nu poate fi substrat decât pentru un singur tip de mişcare, circulară. Cf. Aristotel, *De caelo* I 269a 30-269b 17.

[521] Cf. Augustin, *De Genesi ad litteram* XII 16.

vreme ce focul corporal nu este mai nobil decât sufletul. Rezultă că focul nu poate acţiona asupra sufletului.
9. Dar spunea cineva că focul nu acţionează în suflet prin facultatea care-i este proprie şi naturală, ci întrucât este un instrument al judecăţii divine.
Or, dimpotrivă, un meşteşugar înţelept se foloseşte de instrumente potrivite scopului său, în vreme ce focul corporal nu pare să fie un instrument potrivit pentru a pedepsi sufletul, din moment ce acest rol nu i se potriveşte din cauza formei sale (formă pentru care un instrument este ales pentru un anumit efect, asa cum e securea pentru retezat şi fierăstrăul pentru tăiat). într-adevăr, un meşteşugar nu ar acţiona cu înţelepciune dacă ar folosi fierăstrăul la retezat şi securea la tăiat. Cu atât mai puţin ar putea Dumnezeu, care este culmea înţelepciunii, să se folosească de un foc corporal ca de un instrument de pedepsire a sufletului.
10. Apoi, Dumnezeu nu face nimic împotriva naturii, de vreme ce este creatorul naturii, aşa cum spune o glosă la *Romani* XI[522]: *„ai fost altoit împotriva naturii'.* Dar este împotriva naturii ca o realitate corporală să acţioneze asupra unei realităţi necorporale. Deci Dumnezeu nu face aşa ceva.
11. Apoi, Dumnezeu nu poate face ca lucruri contradictorii să fie adevărate în acelaşi timp, ceea ce s-ar întâmpla dacă i s-ar lua unui lucru ceea ce ţine de esenţa sa. De pildă, dacă omul nu ar fi raţional, ar rezulta că este şi totodată nu este om. înseamnă că Dumnezeu nu poate face ca un anumit lucru să fie lipsit de ceea ce îi aparţine în mod esenţial. Or, a fi impasibil ţine de esenţa sufletului, căci acest atribut se întâlneşte în suflet, întrucât este imaterial. în consecinţă, Dumnezeu nu poate face ca sufletul să suporte acţiunea unui foc corporal. *;'*
12. Apoi, fiecare lucru are o facultate de a acţiona potrivită naturii sale. Căci nu se poate ca un lucru să primească

Cf. *Glossa ordinaria, Ad Romanos* 11, 24.

o facultate de a acţiona care să nu i se potrivească lui, ci mai degrabă altui lucru decât dacă îşi schimbă natura proprie cu o altă natură (aşa cum apa nu dă căldură dacă nu a fost preschimbată de foc). Dar a avea facultatea de a acţiona asupra lucrurilor spirituale nu ţine de natura focului corporal, aşa cum s-a arătat[523]. Prin urmare, dacă focul, în calitate de instrument al dreptăţii divine, primeşte de la Dumnezeu facultatea de a acţiona asupra sufletului separat, se pare că atunci el nu mai este un foc corporal, ci o altă natură.
13. Apoi, produsul puterii divine este în mod efectiv şi veritabil un lucru existent în natură, pentru că, atunci când un orb este luminat prin putere divină, el primeşte vederea într-un mod care corespunde efectiv cu natura veritabilă a văzului. Aşadar, dacă sufletul suportă prin putere divină acţiunea focului, care are rolul de instrument al justiţiei divine, rezultă că sufletul suportă în mod veritabil această acţiune, în sensul propriu de a suporta ceva. Pe de altă parte, se spu-

ne în două feluri că ceva suportă o acţiune. Intr-un fel, a suporta o acţiune înseamnă doar a recepta ceva, aşa cum intelectul suportă acţiunea inteligibilului, iar simţul acţiunea sensibilului. Intr-alt fel, a suporta o acţiune înseamnă a îndepărta ceva din substanţa celui care suportă acţiunea[524], ca atunci când lemnul suportă acţiunea focului. Prin urmare, dacă, prin puterea divină, sufletul separat suportă acţiunea focului, iar a suporta o acţiune înseamnă doar a recepta ceva, atunci, de vreme ce ceea ce este receptat se află în acela care îl receptează în felul de a fi al receptorului, rezultă că sufletul separat receptează ceva de la focul corporal într-un mod imaterial şi necorporal, potrivit cu felul său de a fi. Dar faptul de a recepta ceva în felul acesta nu este chinuitor pentru suflet, ci îl desăvârşeşte, şi nu va avea ca rezultat chinuirea

[523] Cf. obiecţia 3, ca şi întrebarea a şasea.

[524] Substanţa are aici sens de natură. A se îndepărta de substanţa care suportă acţiunea înseamnă a se transforma, a-şi schimba natura.

sufletului. Totodată, sufletul nu poate suporta acţiunea focului corporal nici pierzând ceva din substanţa sa, deoarece în acest fel s-ar distruge substanţa sufletului. Ca atare, nu se poate ca sufletul să suporte acţiunea unui foc corporal, chiar dacă acesta ar fi instrumentul justiţiei divine.

14. Apoi, nici un instrument nu acţionează ca instrument decât realizând operaţia care-i este proprie, aşa cum fierăstrăul acţionează ca instrument atunci când taie şi produce o ladă. Or, focul nu poate să acţioneze asupra sufletului printr-o acţiune naturală care să-i fie proprie, căci nu poate încălzi sufletul. Deci nu poate să acţioneze asupra sufletului ca instrument al justiţiei divine.

15. Dar spunea cineva că focul influenţează sufletul printr-o acţiune care-i este proprie, şi anume întrucât îl ţine prins ca şi cum ar fi legat de el.

Or, dimpotrivă, dacă sufletul este legat de foc şi prins de el, trebuie să fie unit într-un oarecare fel cu focul, pe când sufletul nu poate fi unit cu focul nici ca formă a acestuia, deoarece, astfel, sufletul ar însufleţi focul, şi nici ca motor, deoarece, astfel, mai degrabă focul ar suporta acţiunea sufletului decât invers. Dar, cum nu există alt mod prin care o substanţă necorporală să poată să se unească cu un corp, rezultă că sufletul separat nu poate fi legat de focul corporal, şi nici prins de acesta.

16. Apoi, ceea ce este legat de ceva nu se poate separa de acela, deşi spiritele osândite sunt separate uneori de focul corporal din infern. într-adevăr, se spune că demonii locuiesc în aerul înceţoşat şi chiar şi sufletele celor osândiţi se mai arată uneori. înseamnă că sufletul nu suportă acţiunea focului corporal întrucât ar fi legat de el.

17. Apoi, ceea ce este legat de altceva^şi prins de acela este împiedicat în felul acesta să-şi realizeze operaţia proprie. Iar operaţia proprie sufletului este înţelegerea, în a cărei realizare nu poate fi împiedicat de legătura cu ceva corporal, fiindcă *inteligibilele sale se găsesc chiar în suflet,* cum

se spune în *Despre suflet* III[525] şi, de aceea, nu e nevoie ca sufletul să le caute în afara sa. Deci sufletul separat nu este pedepsit dacă este legat de un foc corporal.

18. Apoi, aşa cum focul este capabil să ţină sufletul prins în felul acesta, tot aşa, ba chiar mai mult, ar putea să-l ţină prins şi celelalte lucruri corporale, întrucât sunt mai dense şi mai grele decât focul. Prin urmare, dacă sufletul nu ar putea fi chinuit decât dacă este ţinut prins şi legat, chinul lui nu ar trebui lăsat numai în seama focului, ci mai degrabă în seama celorlalte corpuri.

19. Apoi, Augustin spune în *Comentariul la Geneză* XII[526] că *nu trebuie să credem că substanţa lucrurilor din infern este corporală, ci că este spirituală,* iar Damaschinul spune că *focul din infern nu este material*[517]. De aceea, se pare că sufletul nu suportă acţiunea unui foc corporal.

20. Apoi, aşa cum spune Grigore în *Despre lucrurile morale*[528]*, servitorul care a făcut o greşeală este pedepsit de stăpânul său cu scopul de a se îndrepta,* pe când cei osândiţi în infern nu mai pot fi îndreptaţi. Deci nu trebuie să fie pedepsiţi cu ajutorul unui foc infernal corporal.

21. Apoi, pedepsele sunt îndeplinite cu ajutorul unui contrariu, iar sufletul a păcătuit lăsându-se subjugat prin pasiuni de lucrurile corporale. In consecinţă, el nu trebuie să fie pedepsit cu ajutorul unor realităţi corporale, ci mai degrabă prin faptul că e separat de acestea.

22. Apoi, aşa cum păcătoşii sunt supuşi la cazne în urma justiţiei divine, tot astfel cei drepţi sunt răsplătiţi. Dar răsplata

[525] Cf. Aristotel, *Despre suflet* III 417b 23-24; cf. şi III 429a 27-28;429b 5-9.

[526] Cf. Augustin, *De Genesi ad litteram* XII 32; cf. şi Ioannes din La Rochelle, *Summa de anima* I c. 49.

[527] Cf. Ioan Damaschin, *Dialogus contra Manichaeos* 36; cf. şi *De fide ortbodoxa* IV 19, la care Toma se referă în *Quaestiones disputatae De veritate* q. 26 a. 1 arg. 5.

[528] Cf. Grigore cel Mare, *Moralia* XXXIV 19.

pentru cei drepţi nu este de natură corporală, ci numai spirituală. De aceea, dacă Scriptura ne vorbeşte de o răsplată corporală care ar fi acordată drepţilor, acest lucru trebuie înţeles ca o metaforă, de pildă, în *Luca* XXII[529]: *„ca să mâncaţi şi să beţi la masa mea în împărăţia mea".* înseamnă că nici păcătoşilor nu li se vor da pedepse corporale, ci numai spirituale, iar cele care se spun în Scripturi despre pedepsele corporale vor fi înţelese în chip metaforic. Şi astfel, sufletul nu va suporta acţiunea unui foc corporal.

Or, dimpotrivă,

Focul cu care sunt pedepsite corpurile, sufletele celor osândiţi şi demonii este acelaşi, aşa cum se vede în *Matei* XXV[530]: *„duceţi-vă de la mine, blestemaţilor, în focul cel veşnic, care este pregătit diavolului şi îngerilor lui".* Dar corpurile celor osândiţi trebuie să fie pedepsite cu un foc corporal. Din acelaşi motiv, sufletele separate sunt pedepsite cu un foc corporal.

Răspund.

Trebuie spus că s-a vorbit în diverse moduri despre suferinţa pe care focul o provoacă sufletului. într-adevăr, unii[531] au spus că *sufletul nu suportă acţiunea unui foc corporal, ci că suferinţa sa spirituală este indicată în Scripturi în chip*

[529] Cf. *Luca* 22, 30.

[530] Cf. *Matei 25, 41*.
[531] Cf. Origene, *De principiis* II 10 n. 4 şi Algazel, *Metaphysica* II tr. V 4, la care Toma face trimitere în *Quaestiones disputatae De veritate* q. 26 a. 1 resp. şi în *Summa contra Gentiles* III c. 145, unde aminteşte opinia lui Algazel, după care singura pedeapsă aplicată păcătoşilor este îndepărtarea lor de scopul ultim al creaţiei. Cf. şi Augustin *De Genesi ad litteram* XII 32.

metaforic prin cuvântul foc, iar aceasta a fost părerea lui Origene. Dar acest răspuns nu pare să fie suficient, deoarece, aşa cum spune Augustin în *Despre Cetatea lui Dumnezeu* XXI[532], *trebuie ca prin focul cu care sunt chinuite corpurile celor osândiţi să înţelegem ceva corporal, deoarece cu acest foc sunt chinuite chiar şi sufletele şi demonii,* după cuvântul Scripturii pe care l-am citat.
Din acest motiv, alţii au crezut[533] că *acest foc este corporal, dar că sufletul nu suportă pedeapsa nemijlocit de pe urma lui, ci de la ceva asemenea lui, ca într-o vedere imaginară, cum li se întâmplă celor care dorm şi care sunt într-adevăr chinuiţi prin faptul că văd în vis că îndură lucruri înfricoşătoare, deşi lucrurile de care sunt chinuiţi nu sunt corpuri adevărate, ci sunt doar asemeni corpurilor.* Dar această poziţie nu poate sta în picioare, deoarece în întrebările de mai sus[534] s-a arătat că facultăţile părţii senzitive a sufletului, între care se numără şi facultatea imaginativă, nu dăinuie în sufletul separat.
Din această cauză, trebuie spus că sufletul separat suportă chiar acţiunea focului corporal. Insă în ce fel o suportă pare mai greu de arătat.
Unii[535] au spus că *sufletul separat suportă acţiunea focului prin chiar faptul că îl vede.* Grigore atinge acest subiect, atunci când *zice în Dialoguri*[536]*: „sufletul suferă de pe*
[532] Cf. Augustin *De Civitate Dei* XXI 10.
[533] Cf. Augusti, *De Genesi ad litteram* XII 32 şi Avicenna, *Metaphysica* IX 7, la care Toma se referă în *Quaestiones disputatae De veritate* q. 26 a. 1 resp.
[534] Cf. întrebarea nouăsprezecea.
[535] Ar fi vorba de Iulianus Toletanus, după Petru Lombardul, *Sententiae in IV libris distinctae* IV d. 44 P.2 a. 3 q. 2 resp., la care Toma se referă în *Quaestiones disputatae De veritate* q. 26 a. 1 resp. Cf. şi Alexander din Hales, *Summa fratris Alexandri* II-1 n. 199 ad 2, unde întâlnim o poziţie asemănătoare despre suferinţa îngerilor care sunt pedepsiţi prin foc.
[536] Cf. Grigore cel Mare, *Dialogui* IV 29. Cf. şi Ioannes din La Rochelle, *Summa de anima* I c. 49 [XLVIII].

urma focului prin faptul că îl vede". Dar, cum vederea este o perfecţiune a celui care vede, orice vedere este plăcută întrucât este împlinirea unui act. De aceea, nici un lucru nu este chinuitor întrucât este văzut, ci doar în măsura în care este sesizat ca dăunător.
Şi, din acest motiv, alţii au spus că *sufletul, văzând acel foc şi socotindu-l dăunător, este chinuit din această cauză.* Grigore se referă la aceasta, atunci când zice în *Dialoguri* XIV[537] că *sufletul arde pentru că se vede arzând.* Rămâne atunci să cercetăm dacă acest foc este sau nu într-adevăr un

lucru dăunător pentru suflet, iar, dacă nu este într-adevăr dăunător pentru suflet, va rezulta că acesta greşeşte în judecata sa prin care îl socoteşte dăunător. Or, o asemenea concluzie nu pare rezonabilă, în primul rând în ce-i priveşte pe demoni, care din cauza puterii de pătrundere a intelectului lor sunt plini de cunoaştere faţă de natura lucrurilor. Prin urmare, trebuie să spunem că acel foc corporal este într-adevăr un lucru dăunător pentru suflet. De aceea, Grigore trage următoarea concluzie în *Dialoguri* XIV[538] şi afirmă : *„putem să conchidem din cele spuse de evanghelist că sufletul suferă de pe urma focului nu doar văzându-l, ci şi simţindu-l".*

Dar pentru a vedea în ce fel poate fi un foc corporal dăunător pentru un suflet ori pentru un demon, trebuie să ţinem seama de faptul că cineva nu suferă o pierdere prin faptul că receptează ceea ce l-ar face să ajungă la perfecţiune, ci prin faptul că este împiedicat să ajungă la lucrul acesta de contrariul său. De aceea, acţiunea suportată de suflet din partea focului nu se rezumă la receptare (aşa cum intelectul suportă acţiunea inteligibilului, iar simţul pe cea a sensibilului), ci constă în faptul că ceva suportă acţiunea altcuiva pe seama contrarietăţii şi ca pe un obsî&col. Lucru care se petrece în două feluri. In primul rând, ceva este împiedicat

[537] Cf. Grigore cel Mare, *Dialogui* IV 29.

[538] Cf. *ibidem.*

de contrariul său să mai fiinţeze, pe când existenţa sa e datorată unei forme de care e nedespărţit. Şi astfel, ceva suportă acţiunea contrariului său ca pe o alterare şi pe o corupere, aşa cum lemnul este mistuit de foc. Pe de altă parte, ceva poate fi împiedicat de altceva, care i se opune ori îi e contrar, în înclinaţia sa (aşa cum înclinaţia naturală a unei pietre este de a fi purtată în jos, însă ea poate fi împiedicată de ceva care i se opune şi care înaintează spre ea cu putere, aşa încât piatra este oprită sau pusă în mişcare cu forţa). Dar nici unul dintre aceste două moduri de a suporta o acţiune nu se întâlneşte într-un lucru lipsit de cunoaştere, căci, acolo unde nu poate să existe durere şi tristeţe, nu este nici un motiv de suferinţă şi chin. In schimb, pentru cel ce posedă cunoaştere, chinul şi suferinţa pot apărea sub ambele forme de a suporta o acţiune, doar că în feluri diferite. Căci acţiunea suportată ca alterare provocată de un contrariu duce la un chin şi la o suferinţă sensibile, ca atunci când un obiect sensibil prea puternic distruge armonia unui simţ (de aceea, intensitatea prea puternică a lucrurilor sensibile şi, mai cu seamă, a celor tactile provoacă o durere sensibilă, în schimb, dacă intensitatea acestor obiecte este moderată, ele produc plăcere datorită raportului potrivit în care se găsesc cu simţurile). Al doilea fel de a suporta o acţiune nu provoacă însă o suferinţă sensibilă, ci ia forma tristeţii, care se naşte în om sau în vieţuitor din faptul că ceva este sesizat printr-o facultate interioară ca necorespunzător voinţei sau oricărei alte dorinţe. De aceea, lucrurile care sunt contrare voinţei şi dorinţei produc durere, uneori mai mult chiar decât lucrurile

care sunt dureroase pentru simţ. Intr-adevăr, cineva ar putea alege să fie bătut şi să sufere asprimea suferinţei sensibile decât să îndure vreo mustrare sau altceva de felul acesta care nu corespunde voinţei.
Aşadar, potrivit primului fel de a suporta o acţiune, sufletul nu poate fi chinuit de un foc corporal, întrucât nu e cu putinţă să fie alterat ori corupt de foc. Din acest motiv,

el nu este chinuit de foc, aşa încât să îndure de pe urma lui o durere sensibilă. In schimb, sufletul poate să suporte acţiunea focului corporal în al doilea fel, întrucât focul îl împiedică în înclinaţia sau în voinţa sa. Ceea ce se vede astfel: sufletul, ca şi orice substanţă necorporală, nu este legat de vreun loc, în măsura în care e vorba de natura sa[539], ci transcende întregul mod de a fiinţa al lucrurilor corporale. Prin urmare, a fi legat de altceva şi a fi fixat într-un loc anumit printr-o oarecare necesitate este împotriva naturii sale şi a dorinţei sale naturale. Şi spun acest lucru fără a lua în seamă unirea care are loc între suflet şi corp, când sufletul este forma naturală a corpului, unire din care rezultă o anumită perfecţiune.
Insă faptul că o substanţă spirituală e prinsă de un alt corp nu se datorează puterii corpului de a reţine substanţa necorporală, ci puterii unei substanţe superioare, care face ca acea substanţă spirituală să fie prinsă de un astfel de corp. Aşa cum, din îngăduinţa divină şi prin puterea unor demoni superiori, ca şi cu ajutorul artelor magice, unele spirite sunt legate de anumite lucruri, fie de inele şi de statui, fie de alte lucruri de acest fel. In felul acesta, sufletele şi demorii sunt legaţi prin putere divină de un foc corporal pentru a fi pedepsiţi. De aceea, Augustin spune în *Despre Cetatea lui Dumnezeu* XXI[540]: *„De ce să nu spunem, chiar dacă într-un chip care provoacă mirare, că şi spiritele necorporale sunt chinuite de un foc corporal, dacă spiritele oamenilor, şi ele cu siguranţă necorporale, pot fi mărginite de membre corporale în această viaţă, iar în viaţa de dincolo vor putea fi legate pe*

[539] Conform fizicii aristotelice, fiecare corp tinde spre locul ce îi este propriu. Or, sunetul, nefiind corp, nu număr că nu se găseşte în vreun loc, dar nici nu ţinteşte spre un loc anume pentru a-şi desăvârşi natura.

[540] Cf. Augustin, *De Civitate Dei* XXI 10. Cf. şi Ioannes din La Rochelle, *Summa de anima* I c. 49 [XLVIII] şi Alexander din Hales, *Summafratris Alexandri* II—1 n. 119 arg. 2.

vecie cu lanţurile corpurilor lor f Spiritele, deşi necorporale, vor fi deci nedespărţite de focul corporal pentru a fi chinuite, şi ele îşi vor primi pedeapsa de la aceste flăcări, cărora însă nu le vor da viaţă." Astfel, e adevărat că acel foc, întrucât ţine sufletul legat prin putere divină, acţionează asupra lui ca instrument al judecăţii divine. Şi, întrucât îşi dă seama că acel foc îi este dăunător, sufletul e chinuit de o tristeţe interioară, care este, într-adevăr, cu atât mai mare, cu cât descoperă că el, care s-a născut pentru a se bucura de unirea cu Dumnezeu, e supus celor mai de jos lucruri.
în consecinţă, chinul cel mai mare al celor osândiţi va

consta în faptul că vor fi separaţi de Dumnezeu, iar apoi în faptul că sunt supuşi unor lucruri corporale, şi încă în cel mai de jos şi mai mizerabil loc.
Şi, în acest fel, se vede soluţia la **primele şapte obiecţii.**
Căci nu spunem că sufletul suportă acţiunea focului corporal fie numai pentru că îl receptează, fie pentru că e alterat de un contrariu, aşa cum susţin aceste obiecţii.
8. La al optulea, trebuie spus că instrumentul nu acţionează prin puterea sa, ci prin puterea agentului principal. De aceea, de vreme ce focul acţionează asupra sufletului ca instrument al judecăţii divine, trebuie să se ţină seama nu de nobleţea focului, ci de aceea a judecăţii divine.
9. La al nouălea, trebuie spus despre corpuri că sunt instrumente potrivite pentru a-i pedepsi pe cei osândiţi. într-adevăr, e potrivit ca cei care nu au vrut să se supună celui mai înalt decât ei, adică lui Dumnezeu, să fie supuşi drept pedeapsă unor lucruri inferioare.
10. La al zecelea, trebuie spus că Dumnezeu, chiar dacă nu face lucruri împotriva naturii, operează totuşi deasupra naturii, când face lucruri pe care natura nu le poate face.
11. La al unsprezecelea, trebuie spus că faptul de a fi impasibil la lucrurile corporale, în sensul de a nu cunoaşte alterarea, aparţine sufletului prin esenţa sa. Dar nu în acest

mod suportă sufletul acţiunea puterii divine, ci aşa cum s-a spus mai înainte.
12. La al doisprezecelea, trebuie spus că focul nu acţionează asupra sufletului din proprie putere, aşa cum se întâmplă cu cele care acţionează în mod natural, ci doar ca un instrument şi, de aceea, nu rezultă că îşi schimbă natura.
13. La al treisprezecelea, trebuie spus că sufletul nu suportă acţiunea focului corporal în nici unul dintre acele moduri, ci aşa cum s-a spus.
14. La al paisprezecelea, trebuie spus că, deşi nu încălzeşte sufletul, focul corporal are totuşi o altă operaţie, şi un anume raport cu sufletul, pe care corpurile sunt făcute prin natură să le aibă cu spiritele, adică acela de a fi unite într-un oarecare fel cu acestea.
15. La al cincisprezecelea, trebuie spus că sufletul nu este unit ca formă cu focul prin care e pedepsit, *fiindcă nu îi dă viaţă acestuia,* aşa cum spune Augustin[541], ci este unit cu el în felul în care spiritele sunt legate de locurile corporale, adică printr-un contact de putere, şi aceasta chiar şi în cazul în care aceste spirite nu sunt motoarele corpurilor.
16. La al şaisprezecelea, trebuie spus că, aşa cum s-a afirmat deja, sufletul este chinuit de focul corporal întrucât îşi dă seama că acesta îi este dăunător deoarece îl ţine legat şi prins de el. Faptul că sesizează acest lucru îl poate chinui chiar dacă nu este legat în act, ci numai din cauză că îşi dă seama că este condamnat să fie legat în acest fel. De aceea, se spune[542] că demonii poartă cu ei Gheena oriunde se duc.
17. La al şaptesprezecelea, trebuie spus că, deşi sufletul nu este împiedicat printr-o astfel de legătură în operaţia intelectuală, el este totuşi împiedicat într-o anumită libertate

naturală, prin care era dezlegat de orice legătură cu un loc corporal.

[541] Cf. Augustin, *De Civitate Dei* XXI 10.

[542] Cf. şi Toma d'Aquino, *Summa theologica* I q. 64 a. 4 ad 3, unde se face o referire la *Glossa ordinaria super Iacobum III 6.*

18. La al optsprezecelea, trebuie spus că pedeapsa Gheenei nu este doar a sufletelor, ci şi a corpurilor şi, din acest motiv, se susţine că focul e în primul rând pedeapsa Gheenei, deoarece focul este cel mai chinuitor pentru corpuri. Totuşi, vor exista, fără îndoială, şi alte pedepse, conform celor spuse în *Psalmul* X[543]: *„Focul, pucioasa şi suflarea de vijelie vor fi parte din cupa acestora."* Şi se potriveşte cu iubirea dezordonată, care este începutul păcatului ca, aşa cum cerul empireului corespunde focului iubirii curate, tot astfel focul infernului să corespundă poftei dezordonate.

19. La al nouăsprezecelea, trebuie spus că Augustin spune acestea nu pentru a da un răspuns definitiv, ci pentru a cerceta lucrurile. Şi, chiar dacă a afirmat toate acestea pentru că le şi credea, mai târziu le-a retractat explicit în *Despre Cetatea lui Dumenzeu* XXI[544]. Sau se poate spune că substanţa lucrurilor din infern este numită spirituală în raport cu cauza imediată a chinului, adică focul, socotit ca ceva dăunător, prin faptul că ţine prins şi leagă.

20. La al douăzecilea, trebuie spus că Grigore aduce acest argument ca obiecţie adresată acelora care credeau *că toate pedepsele aplicate de Dumnezeu sunt spre curăţire şi că nici una dintre ele nu este veşnică;* ceea ce nu este, desigur, adevărat. Căci unele pedepse sunt date de Dumnezeu fie în această viaţă, fie în viaţa de dincolo, pentru a îndrepta şi pentru a curăţa, altele însă ca o condamnare definitivă. Asemenea pedepse nu sunt date de Dumnezeu pentru a se bucura el însuşi de pedepse, ci pentru că se bucură de dreptatea în virtutea căreia păcătoşii sunt destinaţi pedepsei. De altfel, şi în cazul oamenilor, unele pedepse se dau pentru îndreptarea celor care sunt pedepsiţi, ca atunci când tatăl îşi loveşte fiul, în vreme ce altele se dau spre condamnare definitivă, ca atunci când judecătorul spânzură un hoţ.

[543] Cf. *Psalmii* 10, 7.

[544] Cf. Augustin, *De Civitate Dei* XXI 10.

21. La al douăzeci şi unulea, trebuie spus că pedepsele sunt contrare intenţiei celui care păcătuieşte, fiindcă păcătosul urmăreşte împlinirea propriei voinţe. Pedeapsa este contrară voinţei acestuia şi întrucât e urmarea înţelepciunii divine, care face ca lucrul prin care cineva caută să-şi împlinească voinţa să se schimbe în contrariu. Astfel, se spune în *Cartea înţelepciunii* XI[545]: *„prin cele prin care păcătuieşte cineva, prin acelea e şi chinuit"*. De aceea, pentru că sufletul păcătuieşte lipindu-se de lucrurile corporale, ţine de înţelepciunea divină ca el să fie pedepsit prin cele corporale.

22. La al douăzeci şi doilea, trebuie spus că sufletul e răsplătit prin faptul că se bucură de ceea ce este deasupra sa, în schimb e pedepsit prin faptul că e supus lucrurilor care sunt mai prejos decât el. De aceea, răsplăţile suflete-

lor trebuie de fapt înţelese ca fiind numai de natură spirituală, în vreme ce pedepsele sunt corporale.
Cf. *Cartea înţelepciunii lui Solomon* 11, 17.

ISTORIA ŞI CONŢINUTUL *ÎNTREBĂRILOR DISPUTATE* DESPRE SUFLET ALE LUI TOMA D'AQUINO

*

I. AUTENTICITATE, TITLU ŞI DATARE

Autenticitatea *întrebărilor disputate despre suflet* nu a fost pusă niciodată la îndoială. De fapt, atunci când menţionează autorul, manuscrisele îi atribuie fără echivoc lucrarea lui Toma d'Aquino. Aşa se întâmplă cu cele mai importante surse disponibile astăzi, cum sunt cataloagele lui Ptolemeu din Lucea[1], Bernard din Guido[2], Ioannes din Koln[3], catalogul de la Vatican[4] sau lista librarilor Universităţii din Paris[5], care este cu puţin posterioară anului 1275. In fine, o a doua listă, din 1304, confirmă şi ea autenticitatea scrierii[6].

Nu la fel de sigur pare să fie titlul exact al operei. Alegerea dintre „întrebare" sau „întrebări" a fost multă vreme subiect de controversă editorială. In ce ne priveşte, în acord cu majoritatea istoricilor, am ales pluralul *întrebări disputate despre suflet.* Totuşi, de-a lungul vremii, cele mai multe ediţii — chiar dacă nu şi cele mai recente — au folosit numele

[1] Cf. A. Dondaine, „Les *opmcula fratris Thomae* chez Ptol. de Lucques", AFP 31 (1961), pp. 150-155.

[2] Cf. P. Mandonnet, *Des ecrits autentiques de saint Tbomas d'Aquin,* Imprimerie de PCEuvre de Saint Paul, Fribourg, Suisse, 1910, **pp. 67-69.**

[3] Cf. P. Mandonnet, *op.cit.,* p. 98.

[4] Cf. M. Grabmann, *Die Werke des HI. Tbomas von Aquin,* ed. 3, BGPTMA, 12/1-2 (1949), pp. 116-119.

[5] Cf. H. Denifle-A. Châtelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis,* Parisiis, 1889-1897,1. n. 530, p. 646.

[6] *Ibidem,* II n. 642, p. 107.

la singular *(Quaestio disputata de anima).* Frecvenţa editorială a acestui titlu nu este însă un argument pentru a-1 adopta. El apare abia după anul 1500, dar este necunoscut de tradiţia manuscrisă timpurie, unde nu întâlnim decât pluralul, adică *Quaestiones de anima.* De fapt, nu doar opera ca întreg, ci şi fiecare dintre cele douăzeci şi una de părţi ale ei reprezintă câte o *întrebare*[7].

Dacă autenticitatea *întrebărilor* e incontestabilă, momentul şi locul în care ele au fost scrise, ca şi cronologia lor în raport cu alte opere tomiste, nu sunt nici uşor de stabilit, şi nici nu întrunesc acordul istoricilor. Desigur, *întrebările despre suflet* trebuie plasate în genul — des întâlnit la Toma — al *întrebărilor disputate,* cum o indică şi bibliografiile epocii. După cum afirmă B. Carlos Bazân[8], *întrebările disputate despre suflet* sunt legate mai ales de *întrebarea disputată despre creaturile spirituale,* cu care au în comun şi subiectul, dar şi epoca de redactare.

[7] De altfel, există chiar în cuprinsul lucrării pasaje ce menţionează cuvântul *quaestio* pentru a indica una dintre aceste douăzeci şi una de părţi ale scrierii. Cf., de exemplu, începutul răspunsurilor de la a doua şi a treia *întrebare despre suflet:* „ad evidentiam huius *quaestionis*

considerandum est"; „dicendum quod ista *quaestio* aliqualiter dependet a superiori". E drept că, în alte cazuri, referinţa cuvântului *quaestio* nu este întotdeauna sigură. De exemplu, după P. Mandonnet *(Chronologie des Questions disputees de saint Thomas d'Aquin",* în *Revue tbomiste,* 23 [nouvelle serie, 1] (1918), pp. 266-287,341-371) şi P. Glorieux *(Les Questions disputees de S. Thomas et leur suite chronologique,* în RTAM 4 (1932), pp. 5-33, în particular p. 21), răspunsul la obiecţia a treisprezecea de la a şasea *întrebare despre suflet (in quaestionibus precedentibus manifestum est)* trimite la o serie de întrebări ce alcătuiesc o altă operă tomistă, adică la *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis.* Şi totuşi, această posibilitate rămâne contestabilă, deoarece referinţa putea indica la fel de bine una dintre *întrebările despre suflet* (mai exact, ţinând seama de subiectul discutat, *întrebarea* a treia, răspunsurile la obiecţiile 12, 15 şi 19).

[8] Cf. B.-C. Bazân, *Thomas Aquinas, Quaestiones disputatae de anima,* Les Editions du Cerf, Paris, 1996. Studiul lui Bazân ne-a furnizat o mare parte dintre datele de critică filologico-istorică folosite aici.

în fine, cum orice întrebare disputată presupune — cel puţin convenţional — o dezbatere, ar mai trebui stabilit dacă disputa redată în scris a avut într-adevăr loc şi dacă locul susţinerii şi cel al redactării coincid. Cele patru mari ipoteze admise până în prezent ţin seama de cele mai importante episoade din cariera universitară a lui Toma, care s-a împărţit în două sejururi pariziene despărţite de o mai lungă şedere în Italia. Prima teorie, ce îi aparţine lui P. Mandonnet[9], presupune, aşadar, că atât *Quaestiones disputatae de anima,* cât şi *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis* au fost susţinute la Paris, între anii 1269 şi 1272. Concluzia aceasta vine, de altfel, în urma primului efort sistematic de stabilire a unei cronologii complete a întrebărilor disputate ale lui Toma d'Aquino. A doua ipoteză, cea a lui P. Synave[10], face din Q. *de anima* un rezultat al sejurului italian (1259-1268) şi plasează redactarea Q. *de spiritualibus creaturis* în timpul celei de a doua şederi la Paris. In schimb, alţi savanţi (P. Glorieux[11], M. Grabmann[12], Beltrân De Heredia[13], J.H. Robb[14]) socotesc că *întrebarea despre creaturile spirituale* aparţine perioadei italiene, în vreme ce

[9] P. Mandonnet, *op. cit.,* pp. 346-347; cf. şi *Chronologie sommaire de la vie et des ecrits de saint Thomas,* în RSPT 9 (1920), pp. 142-152; ca şi *Les questions disputees de saint Thomas, introduction a l'edition des 'Quaestiones disputatae',* P. Lethielleux, Paris, 1925, voi. I, pp. 1-24.

[10] P. Synave, *Le probleme chronologique des questions disputees de saint Thomas d'Aquin,* în *Revue tbomiste,* 31 (1926), pp. 154-159.

[11] P. Glorieux, *op.cit,* pp. 19-21.

[12] M. Grabmann, „Indagini e scoperte intorno alia cronologia delle Quaestiones disputatae e Quodlibeta di San Tommaso d'Aquino", *S. Tommaso d'Aquino,* Milano, 1923, pp. 100-12>.

[13] Beltrân De Heredia, „Cronica del movirmento tomista", *La Ciencia tomista,* 37 (1928), p. 67.

[14] *St. Thomas Aquinas. Questions on the Soul,* translated from the Latin with an Introduction by James H. Robb, Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin, 1984, pp. 2-8.

întrebările despre suflet s-ar lega de cea de a doua perioadă parizianâ. In fine, ideea că cele două serii de întrebări ar fi fost susţinute în Italia apare cu F. Hedde[15] şi este întărită de studiile lui R.-A. Gauthier[16].

In ciuda diversităţii opiniilor, evoluţia metodelor de cer-

cetare şi noile descoperiri istorice au permis o mai bună situare a lucrării în contextul său istoric. Criteriul pur teoretic acceptat de Mandonnet, care urmărea o rezolvare aproape *apriori* a chestiunii pe seama evoluţiei interne a doctrinei tomiste, este insuficient. Contează, apoi, decalajul dintre susţinerea disputei şi redactarea, eventual în faze, a operei. Există, aşadar, o serie de elemente externe pe care studiile de cronologie nu le pot ignora. E vorba, mai întâi, de tradiţia manuscrisă, care, în cazul *întrebărilor despre suflet,* urcă spre un grup de manuscrise italiene. Deşi minoritare, ele oferă cea mai bună versiune a textului, de care manuscrisele universitare pariziene par să depindă. Este una dintre raţiunile admiterii publicării lucrării în Italia. Un criteriu la fel de important este modul în care Toma se foloseşte de traducerile din Aristotel şi din comentatorii greci existente în epocă. Astfel, apariţia în acea perioadă — alături de o mai veche traducere a lui Iacob din Veneţia — a traducerii lui Guillelmus din Moerbeke a tratatului *Despre suflet* al lui Aristotel nu poate fi neglijată. Data de apariţie a noii traduceri nu e sigură, dar este cuprinsă între 1265 şi 1268. înseamnă deci că operele tomiste care o folosesc nu pot fi anterioare acestui interval, chiar dacă utilizarea noii traduceri nu s-a făcut imediat după publicarea ei.

Prima lucrare tomistă în care întâlnim traducerea lui Moerbeke este *Sentencia libri De anima.* De altfel, acest comen-

[15] F. Hedde, *S. Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae De anima,* Paris, 1912, p. XXII.

[16] R.-A. Gauthier, *Quelques questions âpropos du commentaire de S. Tbomas sur le T)e anima, mAngelicum,* 51 (1974), pp. 452-453.

tariu al tratatului *Despre suflet* e urmarea directă a apariţiei noii traduceri din Aristotel. In schimb, dacă analizăm utilizarea celor două traduceri în *întrebările despre suflet,* descoperim trei situaţii. Uneori, întâlnim citate pasaje din Aristotel, unde cele două versiuni nu se deosebesc. Alteori, citatele nu sunt suficient de literale pentru a putea recunoaşte care traducere a fost folosită. Rămâne un grup de şaptesprezece citate în care se poate stabili versiunea folosită de Toma: cea nouă apare de patru ori, cea veche de douăsprezece, iar o dată cele două par să fi fost amestecate[17]. Se pare deci că în momentul redactării *întrebărilor despre suflet* folosirea versiunii lui Moerbeke era încă la început. Iar dacă vom compara datele cu cele corespunzătoare *întrebării despre creaturile spirituale,* posteritatea acesteia din urmă pare incontestabilă. Pe seama unor astfel de referinţe se poate deci stabili o cronologie: Q. *de spiritualibus creaturis* vine după *Q. de anima,* care, la rândul lor, sunt devansate, cum am văzut, de *Sentencia libri De anima.* Pe de altă parte, toate cele trei lucrări nu pot fi anterioare anului 1265, cea mai timpurie dată posibilă de apariţie a variantei lui Guillelmus din Moerbeke.

Se pune acum întrebarea care este termenul înaintea căruia s-ar putea plasa redactarea *întrebărilor.* Un indiciu îl furnizează citarea în lucrare a cărţii *lambda* a *Metafizicii* drept a Xl-a, iar nu a XII-a carte, cum ar fi fost normal[18]. Or,

se pare că Toma nu a folosit cărţile K, M şi N ale *Metafizicii* lui Aristotel înaintea anului 1271, ceea ce explică confuzia. în fine, aşa cum arată P. Moraux[19], tratatul *Ilepi (pvtov,* cunoscut de Toma ca figurând în *corpus Aristotelicum,* nu este decât retroversiunea greacă a unei traduceri latine a unei

[17] Cf. B.-C. Bazân, *op.cit.,* p. 11.
[18] Cf. *întrebarea* a opta, răspunsul la obiecţia a treia.
[19] Cf. P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote,* Louvain, 1951, p. 109.

traduceri arabe a operei lui Nicolaus din Damasc, un peripatetician contemporan cu Augustus. Toma atribuise mai întâi lucrarea lui Aristotel, a cărui *De plantis* era în realitate pierdută. După 1268, pe baza unei mărturii a lui Alexandru din Afrodisia, el începe, în schimb, să o socotească drept opera lui Teofrast[20], ceea ce nu se întâmplă încă în Q. *de anima*[21]. Se pare deci că *întrebările* sunt anterioare anului 1268, respectiv comentariului lui Toma la *Despre simţ,* unde se găsea trimiterea la Teofrast.

Un alt element important, dar controversat este mărturia manuscrisă. Din cele expuse până acum, pare aproape sigur că Q. *de anima* au fost redactate în Italia, adică înaintea celei de-a doua şederi la Paris. Iată însă ce informaţii pot fi obţinute din consultarea celor mai vechi cataloage privind operele tomiste şi, în particular, întrebările disputate. Tradiţia manuscrisă cuprinde, în general, cinci grupuri de întrebări disputate: *De veritate, De potentia Dei, De spiritualibus creaturis, De anima et De virtutibus* şi *De malo.* Transcriem mai jos, după J.H. Robb[22], principalele liste ale acestor opere.

Lista librarilor din Paris[23]:
De veritate
De potentia
De spiritualibus creaturis
De anima et De virtutibus
De malo

[20] Cf. Toma d'Aquino, *Sentencia libri De sensu et sensato cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscentia,* I,10, u. 221-223: « Aristoteles non fecit, sed Theophrastus, ut Alexander hic dicit in Commento ».
[21] Cf. *întrebarea* a şaptea, răspuns.
[22] Cf. J.H. Robb, *op. cit.,* pp. 3-7.
[23] Cf. H. Denifle-A. Châtelain, *op. cit.,* I, p. 646.

Lista lui Bartolomeu din Capua[24], a manuscrisului de la Praga[25] şi a Bibliotecii Ambroziene din Milano[26], care notează şi locul redactării lucrărilor:
De veritateParis
De potentia et ultraltalia.
De virtutibus et ultraParis
Lista de la Vatican[27]:
De veritate
De potentia Dei

De spiritualibus creaturis
De anima
De virtutibus
De unione Verbi incarnaţi
De malo

După cum se vede, listele înregistrează un şir de întrebări disputate care ar putea eventual să corespundă ordinii cronologice. Cu toate acestea, succesiunea reală a operelor rămâne mai departe o problemă. Căci nu toate listele sunt complete: unele omit, altele subînţeleg lucrări, printre care şi *întrebările despre suflet.*

Soluţia propusă în acest caz de J.H. Robb confirmă teza lui P. Glorieux, după care Q. *de anima* ar fi fost redactate şi publicate imediat după sosirea lui Toma din Italia la Paris, adică în prima parte a anului 1269. Ele ar fi probabil rezultatul unei cereri exprese de respingere a tezelor averroiste

[24] Cf. Mandonnet, *Des ecrits autentiques de saint Tbomas d'Aquin,* Imprimerie de l'CEuvre de Saint Paul, Fribourg, Suisse, 1910, pp. 29-31.
[25] Cf. R.-A. Gauthier, „Preface", *Sancti Thofnae Aquinatis Tabula libri Etbicorum* (ed. Leon. t. XLVIII), p. B 5, n. 1.
[26] Cf. Mandonnet, *op.cit.,* p. 50.
[27] Cf. M. Grabmann, *Die Werke des Hi. Tbomas von Aquin,* ed. 3, BGPTMA, 12/1-2 (1949), pp. 116-119.

privind psihologia aristotelică, anticipând condamnarea averroismului latin din decembrie 1270, pronunţată de episcopul Parisului. Pe de altă parte, alte două manuscrise atestă faptul că Q. *de spiritualibus creaturis* ţine de perioada italiană[28], ceea ce ar face improbabilă susţinerea în acelaşi loc a două serii de întrebări disputate cu teme asemănătoare. Mai mult, dovada că auditoriul era diferit şi că deci cele două dispute nu s-au produs în acelaşi loc ar veni şi din repetarea, în fiecare dintre cele două lucrări, a observaţiei lui Toma despre natura apocrifă a tratatului *De spiritu et anima,* atribuit multă vreme lui Augustin. Ar rezulta de aici că Q. *de anima* trebuie alăturate celorlalte întrebări disputate pariziene din perioada 1269-1272 *[De virtutibus, De unione Verbi incarnaţi* şi *De mato).*

Părerea lui B. Carlos Bazân contrazice însă această ipoteză : argumentele de critică externă şi, mai ales, felul în care sunt folosite traducerile din Aristotel impun admiterea anteriorităţii *întrebărilor despre suflet* faţă de *întrebarea despre creaturile spirituale.* Ceea ce înseamnă că ambele lucrări sunt un produs al sejurului italian. Faptul că auditoriul trebuie să fi fost diferit are de altfel o explicaţie: era oricum imposibil ca cele două serii de întrebări să fi fost susţinute în acelaşi semestru universitar. Pe de altă parte, cum am notat deja, referinţele la alte întrebări, cuprinse chiar în Q. *de anima*[29] şi pe care unii critici le-au interpretat ca trimiteri la Q. *de spiritualibus creaturis,* pot la fel de bine să corespundă unor întrebări din aceleaşi Q. *de anima,* iar nu unei lucrări anterioare. In fine, conţinutul *întrebărilor* şi interpretarea filozofiei lui Averroes nu par să aibă o ţintă polemică, ceea ce infirmă teza lui P. Glorieux, după care Q. *de anima* ar

[28] E vorba de un manuscris de la Munchen (CI. 3287) şi altul spa-

niol, aparţinând Bibliotecii din Lisabona (cod. 262).
[29] Cf. începutul răspunsurilor de la a doua şi a treia *întrebare despre suflet.*

fi legate de o perioadă determinată şi de un moment precis din dezvoltarea averroismului latin, corespunzător anilor 1268-1270. Contrastul dintre *întrebări* (unde teza unităţii intelectului este dezbătută ca atare, fără o exegeză detaliată a textelor lui Aristotel) şi tratatul *Despre unitatea intelectului,* redactat explicit împotriva averroiştilor, este evident. In primul caz, avem de a face cu o scriere ce ignoră încă tensiunea universitară de la sfârşitul anilor '60 ai secolului al XlII-lea. După Bazân, a cărui opinie o împărtăşim şi noi, *întrebările despre suflet* pot fi situate, aşadar, mai degrabă între anii 1266 şi 1267. După toate probabilităţile, ele reflectă o serie de dezbateri organizate chiar de Toma la şcoala de la Santa Sabina din Italia[30].

II. NATURA *ÎNTREBĂRILOR DISPUTATE*

întrebările disputate despre suflet sunt un produs al instituţiei şcolare şi, asemeni oricărui instrument pedagogic, au scopul de a explica şi continua o anumită învăţătură şi tradiţie. Căci, mai mult decât o căutare originală, orice scolastică este un efort de asimilare şi se interesează, în general, de adevărul înregistrat şi transmis într-o scriere.
In esenţă, lecţia *(lectio)* universitară medievală era un comentariu de text. Ea pornea metodic de la analiza gramaticală şi de la înţelegerea literală, urmărind însă explicarea unui sens şi formularea unui conţinut pozitiv de cunoaştere *(sententia).* Un asemenea stil de filozofare, ataşat unei scrieri, pare însă expus epuizării rapide, iar perpetuarea lui

[30] Sunt mai multe argumente pentru a admiţe'că disputele s-au petrecut în realitate. Textul însuşi trimite, de exemplu, la şedinţe precedente de dispute (ex *superioribus disputatis quaestionibus,* cf. *întrebarea* a opta). Apoi faptul că uneori sunt respinse chiar şi răspunsurile la obiecţii (cf. *întrebarea* a optsprezecea şi a douăzecea) indică intervenţia în dezbatere a lui Toma însuşi.

de-a lungul mai multor secole a revoltat cândva. Care să fie atunci imaginea corectă a unei activităţi gânditoare căreia clişeele ulterioare îi denunţă adesea sterilitatea ?
Obsesia textului, reducerea gândirii la o simplă profesie şi a gânditorului la un tehnician al conceptelor — se ştie că universitatea medievală era un corespondent intelectual al breslei meşteşugăreşti —, citarea şi comentarea surselor pot fi, poate, mai bine înţelese dacă ne gândim la istorismul filologic ce caracterizează istoria filozofiei practicată în mod savant în mediul academic al zilelor noastre. Aceeaşi onestitate intelectuală a transmiţătorului, acelaşi primat al clarităţii nu de puţine ori justificate pedagogic, acelaşi ansamblu tehnic de concepte şi deprinderi revin acum, ca şi atunci. Şi, mai ales, interesul primordial pentru ceea ce textul — iar nu comentatorul său — are a spune.
Totuşi, cele două atitudini intelectuale sunt doar în aparenţă asemănătoare. în cazul comentariului medieval, avem o hermeneutică angajată într-o tradiţie, ce caută legitimitatea şi adevărul într-un depozit scris, de care se poate folosi însă liber, ba chiar polemic împotriva interpretărilor —

dar şi a falselor autorităţi — concurente, în vreme ce, în cazul exegezei academice moderne, e vorba de o filologie critică, a cărei acribie de detectiv nu urmăreşte — pentru a lua cazul extrem — decât să delimiteze, în materialitatea sa, originalul de apocrif. Pe deasupra, se poate întâmpla ca exigenţa ştiinţifică, speriată de păcatul trădării, să nu mai comenteze, ci doar să consemneze produsul gândirii trecute. Fidelitatea filologică ia astfel un aspect muzeal şi se trădează în final ca simplă voinţă de conservare a unui text.

Opoziţia sau neîncrederea în faţa revoltei moderne împotriva trecutului nu sunt, aşadar, suficiente pentru a apropia această grijă muzeală contemporană de interesul medieval pentru scrierile predecesorilor. Ceea ce îi lipseşte actului modern de fidelitate este sentimentul autorităţii, pe care Evul Mediu — poate ca pe o moştenire tipic romană — 1-a cul-

tivat cu o binecunoscută atenţie, dar în locul căruia nu mai întâlnim acum decât simplul fapt al reînregistrării conştiente a unor scrieri.

Desigur, a afirma natura autoritară a textului fondator în Scolastică pare un truism, mai ales dacă lăsăm ca de la sine înţeleasă natura autorităţii. Or, autoritatea veritabilă îşi găseşte tot mai puţin un corespondent în lumea noastră modernă[31]. Iar faptul că scrierile trecutului sunt acum lipsite de autoritate chiar — sau poate tocmai — pentru cei ce le conservă se vede din felul în care, în vremurile noastre, studiul istoric al textului a luat locul interogării sale.

într-adevăr, autoritatea se întemeiază tocmai pe capacitatea de a deschide un spaţiu al întrebării. Contrar opiniei curente, autoritatea autentică, asemeni unei puteri oraculare, incită întrebarea şi nu o reprimă. Lipsa de autoritate face însă inutilă căutarea adevărului în textele studiate, pe care gândirea se mulţumeşte să le posede în ediţii şi traduceri tot mai pretenţioase, fără a le mai pune însă în cauză.

Interogarea *{quaestio)* unei scrieri era, în schimb, continuarea firească a lecţiei universitare medievale. întrebarea punea astfel textul faţă în faţă cu sine, deschizând o temă care devenea subiect de discuţie şi de controversă. La ea participau cei angajaţi în activitatea didactică, profesori şi studenţi, ca şi alţi autori ai trecutului, invocaţi, desigur, prin scrierile lor. Iar această aşteptare febrilă deschisă de întrebarea adresată autorităţii explică, poate, importanţa pentru medievali a recoltării mărturiilor exegetice: ea nu trăda doar un efort de erudiţie, ci şi speranţa unui răspuns edificator.

în secolul al XlII-lea, *quaestio* ajunge însă un exerciţiu în sine, o metodă de căutare şi chestionare a unui adevăr deja complet detaşat de un text anume, în gare participarea activă a celor angajaţi în cercetare se transformă într-o

[31] Cf. şi eseul lui Hannah Arendt despre autoritate şi tradiţie din cartea *De la trecut la viitor. Opt exerciţii de gândire politică,* Antet, 1997.

dispută *(disputatio).* întrebările disputate *(quaestiones disputatae)* consemnează asemenea confruntări, despre care

publicul doritor să le urmărească era anunţat din vreme şi care aveau, de regulă, un subiect bine definit[32]. Profesorul pregătea disputa, la care, pe lângă studenţi, veneau să asiste şi alţi universitari sau persoane cultivate, atrase fie de reputaţia magistrului, fie de importanţa chestiunii dezbătute. Teza anunţată de profesor era atunci atacată prin diverse obiecţii, formulate de auditoriu, cărora unul dintre bacalaureaţii magistrului, ales de acesta, încerca să le răspundă, nu lipsit de altfel de susţinerea profesorului său. Odată epuizate obiecţiile, acestea, împreună cu răspunsurile şi contraargumentele lor, deveneau materialul pe care magistrul urma să îl folosească ulterior, într-o nouă şedinţă, numită „determinaţie magistrală".

De data aceasta, profesorul expunea în mod coerent toate obiecţiile deja prezentate împotriva tezei sale, încercând pe cât posibil să stabilească o legătură logică între ele. Imediat după aceea, veneau câteva argumente, care urmăreau să contrazică esenţa obiecţiilor şi să susţină o anumită poziţie, a cărei dezvoltare reprezenta partea cea mai importantă a expozeului. Aici, erudiţia, subtilitatea şi chiar puterea de inovaţie a magistrului puteau fi din plin admirate, pentru ca, în final, el să revină la obiecţii, pentru a răspunde, în parte, la fiecare dintre ele. Aşa cum se poate vedea, *întrebările disputate despre suflet* respectă întru totul acest tipic.

Era vorba, pe de altă parte, de o activitate ce avea loc, în general, o dată pe săptămână. Cele douăzeci şi una de întrebări ale Q. *de anima* puteau fi incluse, aşadar, într-un an academic, care cuprindea între douăzeci şi şapte şi trei-

[32] Existau şi dispute al căror subiect nu era prestabilit. De două ori pe an, profesorii puteau să organizeze şedinţe în care oricine putea să ridice orice subiect spre dezbatere *(de quodlibet ad voluntatem cuiuslibet),* de unde numele de *quaestiones quodlibetales.*

zeci şi două de săptămâni, din care erau apoi eliminate perioadele consacrate exclusiv îndatoririlor religioase. Structura omogenă şi lungimea lor aproximativ egală ne îndeamnă, în plus, să încadrăm *întrebările despre suflet* printre disputele magistrale susţinute în faţa unui public mai larg *(ordinaria)* decât cel propriu-zis academic. Prin urmare, între participanţii sau martorii la desfăşurarea acestor discuţii nu trebuie să-i numărăm doar pe studenţi, ci şi pe membrii comunităţii dominicane din care Toma însuşi făcea, de altfel, parte.

III. CONŢINUTUL *ÎNTREBĂRILOR DISPUTATE DESPRE SUFLET*

După cum am văzut, alegerea subiectului unei întrebări disputate era atributul magistrului. Toma însuşi a ordonat, aşadar, cu grijă *întrebările despre suflet:* şapte dintre ele privesc esenţa sufletului, şapte se referă la unitatea dintre suflet şi corp, iar ultimele şapte tratează despre natura sufletului separat de corp. Cum observă B. Carlos Bazán, o asemenea împărţire a fost, poate, moştenită de la Ioannes din La Rochelle, care, în cap. 36 (XXXIV) din *Summa de anima,* expune forma operei într-un mod ce aminteşte structura întrebărilor lui Toma: sufletul este luat, mai întâi, potrivit naturii sale intrinseci *(secundum esse absolutum),* apoi potrivit

felului în care se află în corp *(secunda de modo essendi in corpore)* şi, în fine, în starea ce urmează despărţirii de corp *(de esse post separacionem a corpore).*

Lăsăm în seama cititorului să descopere în ce fel reuşesc *întrebările despre suflet* să trateze toate aceste[1] subiecte fundamentale şi să asigure coerenţa ansamblului în ciuda naturii disputate a textului. Cât priveşte studiul de faţă, ni s-a părut mai important ca, în locul unei prezentări exhaustive, dar rezumative a scrierii lui Toma, să alegem doar anumite

teme, bine delimitate. E vorba, mai exact, de două probleme, care afectează întreaga operă: imortalitatea sufletului şi natura intelectului agent.

Pe de altă parte, expunând aceste subiecte, am preferat ca, în locul unei simple îndreptăţiri — cum se face de obicei — a textului tradus şi propus cititorului român, să analizăm mai degrabă critic acele echivocuri sau inadvertenţe existente în lucrarea lui Toma, care ar putea nedumeri la o lectură mai atentă. Căci, în ambiţia sa către totalitate şi în reverenţa sa pentru tradiţie, expresia — dacă nu chiar gândul — filozofului se poate uneori trăda pe sine însăşi.

A. DEZACORDUL DINTRE COMPUNEREA ŞI NEMURIREA SUFLETULUI OMENESC

Nemurirea sufletului este tratată explicit doar în cea de-a paisprezecea *întrebare disputată despre suflet.* Ea rămâne însă o temă recurentă, ce apare şi de-a lungul celorlalte dispute, într-adevăr, cu excepţia *întrebării* a şaisprezecea, ultimele şapte *întrebări* — adică aproape o treime din lucrare — se referă la chestiuni privitoare la caracterul sau la operaţiile sufletului despărţit de corp. In plus, pentru a ajunge aici, era nevoie de anumite presupoziţii, care trebuiau, la rândul lor, demonstrate şi care — întrucât se referă la natura sufletului sau la legătura sa cu corpul — acoperă, în cele din urmă, totalitatea *întrebărilor despre suflet.*

Am spus deja că scopul nostru este clarificarea — sau, dacă nu, cel puţin semnalarea — obscurităţilor şi a inconsecvenţelor textului tomist. Or, în cazul demonstraţiei nemuririi sufletului omenesc — de care ne vom ocupa mai întâi —, intervine o dificultate pe care Toma nu reuşeşte să o depăşească în totalitate. Astfel, pe de o parte, el susţine că sufletul este nemuritor, pentru că e simplu. Pe de altă parte, el afirmă că toate realităţile create, inclusiv substanţele ima-

teriale, sunt compuse. Or, în cazul acesta — aşa cum vom încerca să arătăm — demonstraţia imortalităţii sufletului rămâne neconvingătoare.

1. Despre natura compusă a sufletului şi a celorlalte substanţe imateriale

1.1. Sufletul ca formă subzistentă a corpului omenesc

1.1.1. Sufletul ca realitate subzistentă

Dacă moartea înseamnă descompunere, atunci, pentru a nu fi afectat de moarte, sufletul omului nu ar trebui să fie un compus, ci doar o parte — în sine simplă — a realităţii

compuse care constituie omul. De fapt, susţine Toma, sufletul ar trebui să fie doar o formă. Pe de altă parte, dacă ar fi numai o parte dintr-un compus, iar nu un întreg, sufletul ar mai trebui, pentru a supravieţui după moarte, să poată subzista chiar şi în lipsa celorlalte părţi ale întregului.
De aici se naşte şi prima dintre cele douăzeci şi una de *întrebări disputate despre suflet,* în care Toma demonstrează că sufletul omenesc poate să fie o formă a corpului şi totodată o realitate subzistentă *(ceva anumit).* E vorba de o sinteză între un platonism de inspiraţie creştină şi un aristotelism cu pretenţii mai degrabă filozofice. Rolul aristotelismului este, de fapt, dublu: să corecteze platonismul, permiţând înţelegerea naturii unitare a omului — ca un compus în care sufletul şi corpul sunt legate în mod esenţial —, dar şi să combată anumite teze neconforme credinţei creştine, cum ar fi teoria metempsihozei sau cea a preexistentei sufletului omenesc. Platonismul, în schimb, vine să desăvârşească un aristotelism resimţit ca incomplet: el afirmă posibilitatea sufletului de a exista separat de corp şi de a fi, astfel, nemuritor. In urma sintezei celor două teorii, unitatea naturală dintre suflet şi corp — susţinută de filozofia aristotelică

ce face din suflet forma corpului — ar trebui să nu se opună existenţei unui suflet omenesc de sine stătător după moarte.
Obiecţiile împotriva acestei teze — expusă la începutul primei *întrebări* — ne arată însă cât este de dificil să ajungem la concilierea propusă. în esenţă, ele afirmă că, dacă sufletul ar fi *ceva anumit,* atunci el nu ar mai putea fi o formă. Căci « ceva anumit» *(boc aliquid)* este numele substanţei prime şi desemnează individualul subzistent, adică exemplarul a cărui realitate de sine stătătoare îl face membru al unei specii clar definite şi al unui gen. Or, pare imposibil ca o substanţă deja constituită să ia parte, în calitate de formă, la naşterea unei noi substanţe. Dimpotrivă, o asemenea participare este accidentală. Prin urmare, dacă sufletul ar fi subzistent (adică *ceva anumit),* legătura sa cu corpul ar fi doar întâmplătoare. Omul nu ar fi astfel o substanţă propriu-zisă, ci doar reunirea accidentală a sufletului cu corpul. Natura unitară a omului ar cere, aşadar, ca sufletul să fie numai o formă a corpului, lipsită de capacitatea autosubzistenţei.
Răspunzând întrebării, Toma încearcă mai întâi să explice sensul expresiei *ceva anumit,* pentru a putea astfel să i-o aplice şi sufletului. De origine aristotelică, ea desemnează, în primul rând, individualul substanţial, dar poate fi totuşi atribuită şi numai unei părţi dintr-un asemenea individual. In *Categorii^,* de exemplu, Aristotel o foloseşte şi când se referă la mâna ori la piciorul unui om. Acestea, deşi nu sunt substanţe prime sau secunde în sens deplin, nu sunt totuşi nici accidente. Prin urmare, ele ar putea fi socotite drept *ceva anumit.*
în ce măsură însă extensia categoriei lui *ceva anumit* de la substanţa propriu-zisă la părţile ei se poate referi şi la suflet ? Căci mâna ori piciorul unui om sunt totuşi diferite de sufletul său: părţile corporale ale omului sunt materiale, pe

când sufletul este imaterial. Apoi, mai există — observă
Cf. Aristotel, *Categorii* 3a 28-31.

Toma — o deosebire, pe care banalitatea celei dintâi tinde să o mascheze, dar care nu e mai puţin importantă: mâna sau piciorul sunt elementele unei realităţi individuale, în vreme ce sufletul, ca formă a omului, este parte, în primul rând, a unei specii, iar nu a unui individ.

Pe de altă parte, din moment ce este parte constitutivă a unei specii, sufletul nu poate fi în sine nici o specie, nici exemplarul unei specii. De aceea, chiar dacă s-ar admite că sufletul este de sine stătător, el nu ar fi o substanţă — cum de altfel nici părţile corpului nu sunt substanţe. Căci, indiferent de natura lor — materială sau imaterială — părţile substanţelor nu aparţin unei specii sau unui gen decât în măsura în care sunt reduse la specia ori la genul întregului din care fac parte.

In consecinţă, cum numai substanţa aparţine ca atare unei specii şi unui gen, Toma susţine că părţile unei substanţe, chiar dacă subzistente şi desemnabile prin expresia *ceva anumit,* nu sunt totuşi substanţe depline. De aceea, deşi capabile, într-un anume sens, să existe de sine stătător, ele trebuie şi pot să se unească fără probleme cu alte elemente pentru a da naştere fie unei substanţe propriu-zise — cum se întâmplă cu părţile corpului —, fie unei specii — cum se întâmplă cu sufletul.

Rezultă astfel că subzistenţa sufletului nu se opune naturii sale formale. Dar este sufletul într-adevăr capabil să existe de sine stătător? Desigur, există filozofi (Empedocle, Galenus) care nu i-au admis subzistenţa, ci l-au asemănat unei simple forme materiale. Fără să o mărturisească, se poate ca Toma să fi inclus aici şi o interpretare extremă a aristotelismului. Căci, admite el, nu orice formă a unui corp are parte de subzistenţă. Natura intelectuală a sufletului îl indică însă drept o excepţie, din moment ce una dintre operaţiile sale, înţelegerea, exclude participarea materiei. De altfel, şi Aristotel susţinuse că intelectul îşi desfăşoară activitatea fără a se folosi de corp şi fără a fi localizat într-un organ corporal. Faptul că operaţia intelectuală este cu

totul imaterială dovedeşte, aşadar, că numai sufletul este autorul acesteia. Or, dacă poate fi subiectul unei operaţii, sufletul poate fi şi de sine stătător, ca o substanţă propriu-zisă.

Finalul răspunsului la prima *întrebare* stabileşte astfel locul precis pe care sufletul îl ocupă în ordinea naturii şi asupra căruia celelalte *întrebări* vor reveni necontenit. Formă şi totodată *ceva anumit,* sufletul se află la limita dintre lumea sensibilă şi cea inteligibilă, deoarece el este cea mai înaltă formă materială şi, în acelaşi timp, cea din urmă formă intelectuală subzistentă. De aceea, sufletul dă viaţă corpului asemeni unei forme materiale, dar înţelege fără ajutorul corpului, chiar dacă pe seama senzaţiilor receptate de el. Ajunşi aici, putem înţelege mai uşor semnificaţia subiec-

telor dezbătute în continuare de celelalte *întrebări.* într-adevăr, dacă sufletul este forma substanţială a corpului omenesc înseamnă că sufletul, la rândul său, nu poate fi compus din materie şi formă (cum se vede din *întrebarea* a şasea). Tot aşa, dacă sufletul este forma corpului înseamnă că nu mai există o altă formă, care să îi aparţină doar corpului omenesc şi care să fie diferită de suflet (cum rezultă din *întrebarea* a noua).

1.1.2. Sufletul ca singura formă a corpului

Să ne ocupăm mai întâi de ultima chestiune. Ea reia pentru corp dezbaterea pe care *întrebarea* a şasea o poartă — vom vedea mai târziu — în cazul sufletului. Astfel, a cerceta — aşa cum face cea de-a noua *întrebare* — dacă sufletul este sau nu unit cu materia corporală printr-un intermediar înseamnă a stabili dacă nu cumva corpul însuşi este un compus din materie şi formă, posesor deci ca atare al unei forme diferite de suflet.

Scopul acestei disputei este, de fapt, să evite substanţializarea corpului. Ea urmăreşte să arate că, deşi sufletul poate dăinui separat de corp, întrucât este o formă subzistentă,

simetricul nu este valabil: corpul separat de suflet nu are formă şi, de aceea, este doar un cadavru sortit descompunerii. Inexistenţa unei forme propriu-zis corporale face, aşadar, din corp ceva în sine coruptibil, aşa cum sufletul ar fi — pe de altă parte — în sine incoruptibil.

Să urmărim însă mai îndeaproape desfăşurarea celei de a noua *întrebări.* Obiecţiile pretind să contrazică poziţia tomistă, constatând că sufletul are două funcţii distincte: cea de formă şi cea de motor al corpului. Ele susţin că, deşi cele două funcţii sunt diferite, raportul dintre suflet şi corp este, în ambele situaţii, identic. Căci cauza pentru care sufletul este formă şi motor este aceeaşi: el este, de fapt, actul corpului. Aşadar, dacă am admite că sufletul, ca formă, este unit direct cu corpul, ar rezulta că sufletul este unit direct cu corpul şi ca motor. Ceea ce nu poate fi totuşi adevărat. Drept urmare, sufletul-formă ar trebui să fie unit cu corpul la fel ca si sufletul-motor, adică printr-un intermediar.

în plus, obiecţiile invocă diverse realităţi capabile să intermedieze legătura dintre suflet şi corp: facultăţile sufletului, formele elementelor, anumite organe corporale (de exemplu, inima), suflul care circulă prin corp, umorile ori dimensiunea trupului sau chiar influenţa unui corp ceresc. In fine, cel mai important intermediar ar trebui să fie acea formă a corpului care l-ar face capabil de unire cu sufletul, în lipsa ei, corpul ar fi lipsit de constituţie şi nepregătit pentru primirea sufletului. Or, cum e limpede că sufletul omenesc nu se poate uni cu orice corp, ci doar cu unul potrivit diverselor sale operaţii prin anumite dispuneri şi accidente ale materiei corporale, înseamnă că forma pe care sufletul o dă corpului se adaugă unei constituţii pe care acesta din urmă o are deja printr-o altă formă.

Răspunsul lui Toma — care trebuie să dovedească contrariul — reia definiţia sufletului ca formă substanţială a corpului. Pentru a lămuri acest concept, Toma distinge forma

substanţială a unui lucru de forma sau de formele sale accidentale. E vorba, mai întâi, de o deosebire categorială: forma

substanţială cuprinde esenţa lucrului, care îl face să fie ceeaf ce este, pe când formele accidentale cuprind caracteristici ce ţin de calitate, de mărime sau de alte atribute mai puţin importante. Diferenţa fundamentală este însa*că numai forma substanţială face din lucrul în cauză o existenţă de sine stătătoare. Drept urmare, sufletul nu dă numai o formă specific omenească materiei, dar, prin aceeaşi formă, face totodată ca materia să existe în act.

In consecinţă, nu pot exista mai multe forme substanţiale ale aceluiaşi lucru. Odată ce una dintre ele ar face din corp ceva existent, cele ulterioare nu ar putea decât să îmbogăţească o realitate deja existentă, care are totodată o formă. Orice adaos are atunci o natură accidentală, iar esenţa lucrului rămâne cuprinsă în forma care îl aduce efectiv la fiinţă. Deosebirii dintre forma substanţială şi cea accidentală i se mai adaugă o distincţie nu mai puţin importantă, între forma substanţială şi naturile pe care ea le conţine. Cele din urmă corespund unor maniere diferite de fiinţare care se pot întâlni însă împreună în aceeaşi substanţă. La om, de pildă, există o natură vegetativă, ce asigură funcţiile biologice ale corpului, ca naşterea, creşterea şi hrănirea, o natură senzitivă, corespunzătoare sensibilităţii ca primă facultate de cunoaştere, şi o natură intelectuală, a cărei operaţie stă în înţelegere. La prima vedere, pare firesc ca diferitele maniere de fiinţare existente într-o substanţă, adică naturile sale, să se datoreze unor forme diferite. Căci fiecărui mod de fiinţare îi corespunde, în univers, câte o treaptă distinctă de existenţă. Astfel, natura vegetativă ia o formă substanţială la nivelul plantelor, iar natura senzitivă la cel al vieţuitoarelor. Totuşi, susţine Toma, chiar dacă o anumită natură poate dobândi formă substanţială proprie, ea poate fi inclusă şi într-o altă formă substanţială, corespunzătoare unei naturi diferite.

De aceea, natura proprie unei anumite specii (de pildă, natura vegetativă, proprie plantelor) — natură care ia ca atare o formă substanţială în specia respectivă (adică în plante) — se

poate regăsi şi într-o altă specie (de pildă, în vieţuitoare), unde este însă inclusă într-o altă formă substanţială (cea proprie animalităţii). In consecinţă, o natură apărută pe o treaptă inferioară de existenţă într-o formă substanţială proprie îşi pierde ulterior forma substanţială, chiar dacă reapare pe o treaptă superioară de existenţă, datorită unei forme superioare, şi este însoţită de o natură superioară proprie formei respective.

Astfel, susţine Toma, o formă substanţială superioară poate să intermedieze în fiecare specie, printr-o natură inferioară — pe care o cuprinde deja în sine, fără a o primi de la o altă formă —, între materia lipsită de orice natură şi natura superioară, proprie acelei forme substanţiale superioare, în plus, accidentele naturii inferioare se transformă acum

în dispuneri materiale potrivite naturii superioare, care se foloseşte de formele care o precedă ca de un material. Din acest motiv, sufletul intelectual, care îi dă corpului omenesc forma specifică, nu conferă doar viaţă sau inteligenţă, ci şi calităţi fizice, propriu-zis corporale, fără ca între el şi materia primă să intervină o altă formă, intermediară.

Pe de altă parte, cum sufletul este cea mai înaltă dintre formele materiale, forma corpului trebuie să fie complexă şi să reflecte diversitatea operaţiilor sale. Or, aceste operaţii au nevoie de părţi corporale distincte, cu rol de instrumente în realizarea activităţii sufleteşti. Desigur, în calitate de formă, sufletul este legat în mod direct de fiecare parte a corpului, în schimb, afirmă Toma, operaţiile sale se vor desfăşura într-o anumită ordine, care face ca mişcarea să se transmită succesiv şi mediat de la suflet la totalitatea organelor corporale, în felul acesta — adică în calitate de motor al corpului —, sufletul pune într-adevăr în mişcare 6 parte a corpului prin alta, adică servindu-se de un intermediar.

Confuzia dintre rolul de formă al sufletului şi cel de motor trebuie deci risipită, căci efectele sufletului în fiecare dintre cazuri sunt diferite. Ca formă, susţine Toma, sufletul

este unit cu corpul fără intermediari, în vreme ce, ca motor,.* el pune în mişcare anumite părţi ale corpului prin intermediul altora. Cu toate acestea, cum am văzut, sufletul însuşi îşi pregăteşte nemijlocit trupul, făcându-1 capabil, prin dispunerile sale, să primească toate perfecţiunile naturii superioare a sufletului. Iar cauza acestui fapt e că sufletul este singura formă substanţială a corpului.

1.1.3. Sufletul ca formă pură

Dacă trupul nu se poate lipsi de suflet, în schimb sufletul ar trebui să poată exista separat de corp şi să fie astfel nemuritor. Şi totuşi, dacă sufletul este forma corpului, s-ar părea că numai compusul — adică omul ca atare — este individuat, pe când sufletul ar reprezenta doar o natură generală, comună întregii specii omeneşti. Dar ce semnificaţie reală i s-ar putea atribui nemuririi unui suflet înţeles exclusiv ca formă a unei specii ? De aceea, pentru a salva individualitatea sufletului şi a da un sens personal imortalităţii sale, ar trebui, poate, admisă o materie spirituală, care să îi confere singularitate fiecărui suflet omenesc.

Obiecţiile *întrebării* a şasea susţin, de altfel, o asemenea teorie, deoarece constată existenţa în suflet a unor atribute specifice materiei, iar nu formei. Astfel, sufletul are natură de subiect (al operaţiilor cognitive sau al actelor etice), ceea ce, în mod obişnuit, este o trăsătură a materiei. Tot aşa, individualitatea, accidentele sufletului sau natura receptivă a cunoaşterii sale ar putea fi explicate doar prin prezenţa materiei în constituţia sa. în fine, sufletul este, în mod evident, o realitate compusă, iar compoziţia sa (de pildă, între act şi potentă, sau între intelectul activ şi cel pasiv) ar indica existenţa unei materii spirituale.

Răspunsul lui Toma afirmă însă că, dacă sufletul e forma corpului, el nu poate fi compus la rândul său din ma-

terie şi formă. Altminteri, ar trebui să admitem că există o formă a formei, presupunere care ar putea continua la ne-

sfârşit, ceea ce e absurd. Sau, dacă ar exista într-adevăr o formă pură la care ne-am putea opri, sufletul veritabil ar fi tocmai această formă, adică tot o realitate imaterială.
In fine, se mai pot invoca şi alte argumente care să susţină natura pur formală a sufletului. Aşa, de pildă, dacă sufletul ar fi compus din materie şi formă, el nu ar mai fi doar o parte a omului, ci o substanţă de sine stătătoare, constituind o specie aparte, unită cu corpul numai accidental. Unirea substanţială dintre suflet şi corp, care dă naştere omului ar fi, aşadar, imposibilă. Sau ar trebui acceptat că materia sufletului este configurată de forma acestuia odată cu corpul, ceea ce ar însemna ca materia sufletului să fie de aceeaşi natură cu cea a trupului — adică corporală —, ceea ce ar fi absurd.

1.2. Compunerea sufletului din act şi potentă

Problema materiei sufleteşti avea nevoie însă de o rezolvare mai detaliată. Căci răspunsul trebuia să clarifice înseşi conceptele de materie şi formă, pentru a le putea folosi apoi în definirea sufletului, a corpului şi a unităţii lor, dar şi a naturii oricărei alte realităţi spirituale, inclusiv aceea a substanţelor angelice.
De aceea, răspunsul la *întrebarea* a şasea cuprinde un scurt excurs, care ne introduce în miezul ontologiei lui Toma d'Aquino. Scopul lui este să ne convingă de natura pur formală a sufletului omenesc, în ciuda — aşa cum vom vedea imediat — realităţii sale compuse. Suntem astfel în faţa uneia dintre cele mai originale şi mai elaborate teorii tomiste. Ea ne arată interesul filozofului pentru tradiţia istorică din care îşi extrage conceptele, dar şi abilitatea cu care le utilizează într-un sens propriu doar lui.
Argumentul cel mai serios pentru acceptarea materiei sufleteşti era că sufletul — ca orice realitate în afara lui Dumnezeu — nu poate fi absolut simplu. Or, conform unei idei mult mai vechi, de origine aristotelică, orice compunere

are la bază o materie şi o formă. In felul acesta, existenţa unei materii spirituale ar fi trebuit admisă atât la suflete, cât şi la J îngeri.
Or, Toma va susţine că, deşi sunt realităţi compuse, substanţele spirituale sunt totuşi complet lipsite de materie. Forme pure, aceste realităţi sunt compuse numai din natura lor formală şi din faptul de a fi, care le determină ca un act esenţa. Filozofia greacă nu cunoştea însă distincţia dintre esenţă şi fiinţă. De aceea, nu era nevoie numai de invocarea, ci şi de explicarea deosebirii şi a compunerii celor trei principii fundamentale ale unei — în fond — noi ontologii: materia, forma şi actul de a fi.

1.2.1. Deosebirea şi compunerea dintre *a fi* şi esenţă

încă de la sfârşitul Antichităţii, ideea de origine religioasă a creaţiei absolute *(ex nihilo)*[34] datorate unui Dumnezeu unic şi transcendent devine totodată o temă de reflecţie fi-

lozofică. Dacă pentru greci lumea era eternă, pentru evrei, creştini sau musulmani, dimpotrivă, ceea ce este creat poate în orice clipă să piară. Chiar dacă există în act, creatura este în potentă sortită dispariţiei. Ea poate să nu mai fie, aşa cum de altfel cândva nici nu a fost. în acord deja cu o venerabilă tradiţie teologico-filozofică, faptul de a fi *(esse)* este privit şi de Toma ca ceva distinct în sine. El este interpretat ca o calitate pe care lucrul creat *(res)* o primeşte din exterior, care vine doar să însoţească *(accidens)* natura sa inerentă de lucru, adică ceea ce se va numi realitatea *(realitas)* sau esenţa *(essentia)* sa[35].

[34] Cf. *Cartea a doua a Macabeilor* 7, 28.

[35] « Accidens dicitur large omne quod non est pars essentiae; et sic est esse in rebus creatis » *(accident* se numeşte, într-un sens larg, tot ce nu aparţine esenţei unui lucru; şi astfel este *a fi* în lucrurile create). (Toma d'Aquino, *Quaestiones quodlibetales* XII q. 5 a. 4).

Trebuia deci făcută distincţie între fiinţa şi esenţa unui lucru. Ea priveşte toate realităţile create, care nu există în chip necesar, ci contingent, adică toate existentele în afară de Dumnezeu. Doar el este absolut simplu, existând cu necesitate, ca sursă ultimă a faptului de a fi al celorlalte lucruri. Pe de altă parte, în cazul creaturii, raportul dintre lucru *(res)* şi faptul de a fi *(esse)* nu este doar de exterioritate. Chiar dacă fiinţa vine din afară, iar principiul de care depinde nu poate fi confundat nici cu lucrul însuşi, şi nici cu natura sa proprie — de creatură —, totuşi lucrul ajunge în cele din urmă să existe. Prin urmare, dacă vorbim despre o *res existens* înseamnă că nu există doar deosebire *(distinctio),* ci şi compunere *(compositio)* între *a fi* şi lucrul care, în esenţă, este lipsit de fiinţă.

Dar compunerea (o"6v9eo"i<;) şi compusul (cuvGexov) sunt concepte moştenite din tradiţia antică. Faptul că sunt preluate de gândirea medievală într-un context cu totul nou va reprezenta deci o problemă. La greci, compoziţia se făcea în general între materie şi formă. Cum putea fi atunci adaptată o asemenea compunere pentru a exprima legătura dintre fiinţă şi esenţă? Mai mult, medievalii nu contestă moştenirea greacă, ci recunosc încă — alături de compunerea dintre fiinţă şi esenţă — relevanţa compoziţiei dintre materie şi formă. Ce legătură se putea atunci stabili între aceste două tipuri de compunere ?

In ce îl priveşte, Toma refuză să admită simpla alăturare a celor două compuneri. Dimpotrivă, el susţine că posibilitatea reunirii unor multiple compoziţii (între materie şi formă, respectiv între fiinţă şi esenţă) trebuie să decurgă intim din fiecare compunere în parte. Fiinţa, de pildă, trebuie deja să intervină în compoziţia materiei eu forma.

Astfel, în răspunsul la cea de-a şasea *întrebare despre suflet,* legătura dintre materie, formă şi faptul de a fi este reconstruită ca totalitate organică: « Pentru a vedea însă felul în care actul şi potenţa se află în suflet, trebuie pornit spre

cele imateriale de la cele materiale. Căci în substanţele compuse din materie şi formă se găsesc trei principii, şi anume

materia, forma şi însuşi actul de a fi, al cărui principiu este totuşi forma, deoarece materia participă la actul de a fi datorită faptului că primeşte o formă. Actul de a fi se conformează, aşadar, formei. Totuşi forma nu-şi este propriul act de a fi, chiar dacă este principiul acestuia. Şi, chiar dacă materia nu ajunge la fiinţă decât datorită formei, totuşi forma, în calitatea ei de formă, nu are nevoie de materie spre a fi (de vreme ce actul de a fi se conformează numai formei), ci are nevoie de materie în măsura în care este un anumit fel de formă, şi anume cea care nu este subzistentă în sine. Deci nimic nu se opune existenţei unei forme separate de materie, care să aibă fiinţă, şi nici ca într-o asemenea formă să fie fiinţă, de vreme ce însăşi esenţa formei este în raport cu faptul de a fi precum o potentă faţă de actul care îi este propriu. Şi astfel, în formele care subzistă în sine se întâlnesc şi potenţa, şi actul, întrucât chiar faptul de a fi este actul formei subzistente (formă care nu-şi este propriul act de a fi). Pe de altă parte, dacă există vreun lucru care să-şi fie propriul act de a fi, ceea ce se întâmplă numai în cazul lui Dumnezeu, atunci acolo nu există potentă şi act, ci numai act. »

Cum se vede, Toma invocă aici trei principii fundamentale: materia, forma şi actul de a fi. Două dintre ele (forma şi faptul de a fi) au însă natură de act, pe când al treilea (materia) rămâne să fie exclusiv potentă. Prin urmare, chiar dacă actul are întâietate în raport cu potenţa, mai trebuie stabilită o relaţie de prioritate între celelalte două principii rămase. în ontologia aristotelică — unde avem doar formă şi materie —, actul se reduce în întregime la formă. Ea este, aşadar, termenul final al generării substanţei. Ceea ce înseamnă că procesul de configurare a materiei este suficient pentru a conferi existenţă deplină lucrului material. Din acest motiv, nu este nevoie de un principiu explicit al „înfiinţării",

întrucât fiinţa este deja rezultatul implicit al configurării. De fapt, pentru Aristotel, forma nu reprezintă doar termenul final, ci şi singurul act al procesului de apariţie a unei substanţe. Drept urmare, din moment ce forma dă fiinţă înseamnă că fiinţa nu este decât urmarea colaterală şi implicită a formei, cu alte cuvinte că forma este principiul fiinţei. Desigur, la rândul lui, Toma confirmă în fragmentul citat din răspunsul la *întrebarea* a şasea faptul că forma este principiul actului de a fi. In realitate însă, în spatele acestei expresii stă o idee diferită. Intr-adevăr, pentru filozofia latină medievală, afirmaţia după care forma dă fiinţă putea avea mai multe înţelesuri, inclusiv acela — de fapt, inacceptabil — potrivit căruia esenţa lucrului creat ar cuprinde în sine şi fiinţa acestuia — or, esenţa nu coincide cu faptul de a fi decât în cazul lui Dumnezeu.

De aceea, chiar dacă în aparenţă Toma pare să-1 urmeze pe Aristotel, atunci când spune că materia ia fiinţă prin formă, deşi în sine este ceva diferit de formă, pentru el forma devine, din actul final al materiei — aşa cum era la Stagirit —, doar un act intermediar. Importanţa formei nu mai stă în sine, ci în faptul că materia nu are fiinţă decât configurată,

adică în faptul că forma este o condiţie absolut necesară de existenţă pentru materie. Forma e atunci doar instrumentul prin care materia e capabilă să primească un act care va fi, în sine, distinct şi anterior formei, adică fiinţă.
Drept urmare, din moment ce există o diferenţă esenţială între Dumnezeu şi creaţia sa, intervenţia celui dintâi, reprezentată de actul de a fi, face ca simpla compunere dintre materie şi formă să nu mai fie suficientă — aşa cum se întâmpla la Aristotel — pentru a produce o existenţă. Această compunere trebuie, la rândul ei, să se corripUnă cu actul de a fi, pentru ca un lucru material să fie cu adevărat existent. Pe de altă parte, această compoziţie suplimentară face ca fiinţa pe care materia o primeşte să fie formală, din moment ce forma e totuşi act al materiei — chiar dacă nu singurul —

şi condiţie a existenţei acesteia. Astfel, forma rămâne principiul fiinţei materiei, chiar dacă, de fapt, fiinţa este actul prim al materiei configurate.

1.2.2. Esenţa compusă

Analizând cele trei principii fundamentale ale lucrului material, am descoperit că ele se ordonează ierarhic. Seria principiilor începe cu actul fundamental, care este cel de a fi, coboară la actul intermediar, care este forma, şi se opreşte la potenţa pe care o constituie materia.
Dar, aşa cum faptul de a fi nu este singurul act al realităţilor materiale — întrucât forma le condiţionează existenţa —, tot aşa nici materia nu este unicul subiect receptor al fiinţei. De fapt, forma — care, pe de o parte, este actul materiei şi, de aceea, complement al actului de a fi — este, pe de altă parte, potenţa acestui ultim act şi astfel un complement al potenţialităţii materiale.
Caracterul potenţial al formei este cel mai vizibil în cazul creaturilor imateriale. Diferite de Dumnezeu, dar lipsite totodată de materie, aceste realităţi sunt forme pure care, pentru a exista, trebuie doar să recepteze actul de a fi. Forma lor este ea însăşi în potentă pentru fiinţă, întrucât, odată ce a primit-o, ea poate subzista ca atare. Prin urmare, în cazul acestor realităţi spirituale, nu va exista decât o singură compoziţie, între natura lor formală şi faptul de a fi.
Natura potenţială a formei nu se pierde însă nici în cazul realităţilor materiale. în aparenţă, materia deţine aici prioritatea potenţialităţii, în calitate de subiect al formei şi, în consecinţă, şi al actului de a fi. Dar prezenţa în lucrurile materiale a materiei decurge, de fapt, exclusiv din natura formei acestor lucruri, incapabilă de o existenţă de sine stătătoare.
Dacă forma este aici un act — respectiv actul materiei —, faptul se explică prin neputinţa ei de a recepta singură actul de a fi. Materia este subiectul formei şi, în cele din urmă,

şi al faptului de a fi doar pentru că forma nu poate fi unicul subiect al fiinţei. Prin urmare, deşi este actul materiei, forma nu este, în mai mică măsură, potenţa actului de a fi.
în felul acesta, dispunem de tabloul complet al compoziţiei dintre materie, formă şi faptul de a fi. Dacă materia

este doar potentă, iar fiinţa doar act, forma, în schimb, este atât act (pentru materie), cât şi potentă (pentru fiinţă). Iar dacă faptul de a fi este actul atât al formei, cât şi al materiei, materia este, la rândul ei, atât subiectul formei, cât şi al faptului de a fi.

Pe de altă parte, natura esenţei lucrurilor create este de a fi potentă pentru fiinţă. In cazul creaturilor imateriale, această potentă se reducea la formă. Dar dubla potenţialitate pentru fiinţă cuprinsă în natura creaturilor materiale, în care forma concurează materia în receptarea actului de a fi, îl conduce pe Toma la afirmaţia după care însăşi esenţa lucrurilor materiale ar fi compusă. într-adevăr, forma se compune cu materia, respectiv materia se compune cu forma, pentru ca fiecare dintre cele două să existe. Chiar dacă în această compoziţie una are rolul actului, iar cealaltă pe cel al potentei, compunerea însăşi are natură potenţială, deoarece se realizează în vederea receptării unui act care îi vine din afară, cel de a fi.

Să mai facem o observaţie. Faptul că, după Toma, esenţa lucrurilor alcătuite din materie şi formă este compusă din materie şi formă ar putea da iluzia că lucrul material coincide cu esenţa sa, ceea ce nu este totuşi adevărat. De fapt, esenţa lucrurilor compuse cuprinde doar forma. Dar această formă, diferită ca natură de cea subzistentă în sine a substanţelor imateriale, presupune deja în sine raportul cu o materie de care are nevoie pentru a exista. Materia însăşi.-nu se poate deci confunda cu forma materială, dar este presupusă de ea. Prin urmare, materia nu va fi cuprinsă ca atare în esenţa lucrului material. Ea nu va fi prezentă efectiv decât în lucrul însuşi, care poate fi deosebit în continuare de esenţa lui. In

schimb, luată într-un sens general, ca şi condiţie de existenţă a oricărei forme materiale, materia va fi admisă ca parte a esenţei lucrului material[36].

1.2.3. Compunerea şi individuaţia sufletului

Cele de mai sus ne ajută să înţelegem modul în care Toma concepe individualitatea sufletului omenesc şi caracterul personal al nemuririi sale. Am văzut deja, problema e redutabilă, deoarece, după definiţia sa aristotelică, sufletul nu este altceva decât formă a corpului. Or, dacă sufletul omenesc ar fi întru totul asemănător unei forme materiale, el nu ar avea în sine un caracter individuat şi nu s-ar putea deosebi prin el însuşi de alt suflet. Altfel spus, un om nu ar putea să se distingă de altul prin sufletul său, ci numai ca întreg, ca unitate a sufletului cu corpul, fiindcă individuaţia unei forme materiale se realizează numai cu ajutorul materiei cu care se compune pentru a exista.

[36] Cf. Despre esenţa compusă şi despre diferenţa dintre materia propriu-zisă şi materia ca parte a esenţei, cf. şi Toma d'Aquino, *De ente et essentia,* cap. 2: « Rămâne deci ca termenul de esenţă să semnifice la substanţele compuse ceea ce este compus din materie şi formă. [...]. Dar, pentru că principiul individuaţiei este materia, s-ar putea trage concluzia, se pare, că esenţa, compusă în sine din materie şi formă, nu este decât particulară, şi nu universală; ar rezulta că universalele n-ar avea definiţie, dacă rămâne admis că esenţa este ceea ce se arată printr-o definiţie. Şi, de aceea, trebuie ştiut că nu materia

luată în orice mod este principiu de individuaţie, ci numai materia desemnată *(materia signata).* Şi numesc materie desemnată pe aceea care este considerată sub dimensiuni determinate. Or, această materie nu face parte din definiţia omului ca om, ci ar intra în definiţia lui Socrate, dacă Socrate ar avea o definiţie. Definiţia omului, dimpotrivă, cuprinde o materie nedesemnată *(materia non signata):* căci în această definiţie nu ar intra osul acesta, ori carnea aceasta determinate, ci osul şi carnea luate abstract, care constituie materia nedesemnată a omului. »

Şi totuşi, în cazul sufletului omenesc, se poate invoca o excepţie care să îi asigure o personalitate intrinsecă. Căci, după Toma, sufletul este cea mai înaltă formă materială, din moment ce, spre deosebire de toate celelalte, dispune de o operaţie proprie, care e înţelegerea. Or, dacă sufletul poate fi ca atare subiectul unei operaţii înseamnă că el poate exista şi de sine stătător. Aşadar, sufletul ar putea exista separat de corp, deşi, conform esenţei sale, el trebuie să fie unit cu acesta. Dar, în măsura în care rămâne totuşi formă materială, sufletul separat — susţine Toma — se va individua într-un mod diferit de alte substanţe spirituale. într-adevăr, acestea din urmă nu se individuează prin materie. Prin urmare, deosebirea dintre ele nu se poate face decât la nivel de formă. De aceea, ele se vor diferenţia unele de altele ca specii diferite, iar nu ca indivizi în interiorul unei specii comune.

Sufletul, în schimb, chiar dacă este capabil de autosubzistenţă, îşi păstrează în continuare natura, care este aceea a unei forme materiale. Or, individuaţia unei astfel de forme, obţinută în mod normal doar prin materie, se realizează în interiorul aceleiaşi specii. Drept urmare, chiar dacă privilegiul autosubzistenţei nu îi permite sufletului doar să existe, ci şi să se individueze prin sine — ca orice altă formă imaterială separată —, totuşi caracterul individuaţiei sale rămâne cel propriu unei forme materiale, distingându-1 de alte suflete în interiorul unei specii comune. Individuate prin ele însele, dar în interiorul aceleiaşi specii, sufletele separate îşi vor păstra acelaşi tip de personalitate ca şi cum ar fi în continuare legate de corp.

în concluzie — aşa cum se vede şi din răspunsul lui Toma la *întrebarea* a treia —, dacă acceptăm sufletul ca formă a corpului omenesc, atunci singura lui multiplicare posibilă rămâne cea proprie tuturor formelor materiale. Totodată, cum sufletul are şi posibilitatea existenţei de sine stătătoare, el e singura formă subzistentă care se poate individua deja prin

sine în acelaşi mod — adică multiplicându-se în indivizi diferiţi între ei, dar identici ca specie — în care celelalte forme materiale se individuează doar cu ajutorul materiei. Desigur, această individualitate priveşte, în primul rând, omul în totalitatea sa, adică un compus de materie şi formă. Dar sufletul, adică forma acestui compus, pentru că are capacitatea de a subzista, dispune chiar şi în sine de o individuaţie de acelaşi gen cu compusul din care, în mod natural, trebuie să facă parte.

2. Inconsecvenţe în demonstraţia nemuririi sufletului

Individualitatea sufletului este garanţia nemuririi sale personale, care face obiectul *întrebării* a paisprezecea. In

felul acesta, ajungem, în sfârşit, la primul subiect al analizei critice anunţate la început. într-adevăr, doctrina imortalităţii sufletului ar trebui să completeze cele deja descoperite privitoare la natura sufletului şi, mai ales, să ţină seama de cele câteva teze admise până acum — în special de ideea existenţei unei compoziţii chiar şi în cazul substanţelor imateriale. Or, demonstraţia nemuririi sufletului pare să neglijeze această ultimă teorie şi să afecteze, de aceea, coerenţa ansamblului *întrebărilor despre suflet.*

Obiecţiile împotriva nemuririi sufletului erau oricum numeroase. In primul rând, asemănarea de gen dintre om şi celelalte vieţuitoare ar cere ca sufletul omenesc să nu se deosebească de sufletul coruptibil al vieţuitoarelor. Sufletul este apoi forma corpului şi, prin urmare, nu ar avea cum să existe separat de acesta. Nu se poate deci ca elementele din care omul e alcătuit, adică materia şi forma, să îi supravieţuiască, din moment ce ele apar şi există doar în vederea compusului. In fine, chiar dacă am admite posibilitatea imortalităţii sufletului raţional, nemurirea sufletului însuşi rămâne imposibilă. Căci sufletul intelectual alcătuieşte o singură sub-

stanţă cu sufletul senzitiv, care este coruptibil. In plus, lipsit de corp, sufletul intelectual ar fi incapabil să mai realizeze vreo operaţie, deoarece înţelegerea omenească are nevoie de imagini, care sunt produsul sensibilităţii şi deci al organelor corporale. Şi, cum o substanţă nu poate exista dacă e lipsită de operaţiile sale, ar rezulta că sufletul nu este nemuritor.

Răspunsul lui Toma pleacă de la definirea naturii realităţilor coruptibile. Or, susţine filozoful, descompunerea este condiţia fundamentală pentru distrugerea unei existenţe. Prin urmare, pentru a fi nemuritor, sufletul nu ar trebui să fie compus.

Până aici, nu întâlnim nimic senzaţional. Căci, încă de la Platon, filozofii au încercat să arate că sufletul este o realitate simplă şi, din această cauză, nemuritoare. De fapt, nu argumentul în sine este surprinzător, ci reutilizarea lui de către Toma. într-adevăr, chiar dacă o serie dintre ideile expuse în întrebările precedente, referitoare la natura de formă a sufletului, la subzistenţa şi la natura lui individuată, ar fi putut servi demonstrării incoruptibilităţii sale, altele — mai exact, teoria compunerii dintre esenţă şi actul de a fi, care se aplică întregii creaţii, inclusiv existentelor pur spirituale — ar fi trebuit, dimpotrivă, să i se opună. Susţinând însă simplitatea sufletului, Toma pare să nu-şi mai amintească decât de un singur tip de compoziţie — între materie şi formă —, de care sufletul este, în mod evident, străin. Dar în felul acesta, aşa cum vom arăta în continuare, între premisele ontologice angajate în demonstraţia nemuririi sufletului apare un dezacord care nu mai poate fi depăşit.

2.1. Mutabilitatea formei imuabile

Deşi de natură platoniciană, doctrina tomistă a nemuririi sufletului trebuia rescrisă într-o manieră aristotelică,

ca demonstraţie a indestructibilităţii formei corpului omenesc. In spatele acestei idei putea, de altfel, să stea caracterul imuabil al formei în general, aşa cum era înţeles de Aristotel. Pentru a lămuri în ce sens se poate vorbi deja la Aristotel despre indestructibilitatea formei materiale, să ne oprim asupra începutului cărţii a Vll-a a *Metafizicii,* unde Stagiritul examinează conceptul de substanţă (cocioc). Aceasta are mai multe sensuri: cviditatea (xo ti fjv ejivai), universalul (xo Ka9oA.oi)), genul (xo yevoţ) şi substratul (xo wtoKEiuevov). Dar, cum ceea ce face ca un lucru să existe este forma (eî&ţ) acestuia, prin care lucrul atinge o stabilitate veritabilă, de natura fiinţei, coala ajunge să fie exprimată în primul rând de formă.

Legând substanţa de formă, Aristotel pare inspirat de filozofia lui Platon, cu atât mai mult cu cât afirmă că forma nu poate fi produsă şi că nu cunoaşte nici generare *(yeveoic,),* nici corupere ((pBopcc)[37]. Dar platonismul e doar aparent, după cum se poate vedea în continuare. Căci forma intervine totuşi în procesul de generare a substanţei materiale.

Intr-adevăr, Aristotel susţine că generarea unui lucru material ar fi un proces în care „tot ceea ce devine devine ceva prin ceva şi din ceva; iar « ceva » trebuie înţeles conform fiecărei categorii: substanţă, cantitate, calitate sau loc"[38]. Or, principiul prin care un lucru devine conform fiecărei categorii este chiar forma. Cum nu există însă generare a generării, ori o mişcare a mişcării, nici forma, ca principiu al

[37] « Este deci evident că nici forma, sau oricare ar fi numele pe care trebuie să îl dăm figurii realizate în sensibil, nu este supusă devenirii, că nu se poate vorbi în cazul ei de generare şi că se întâmplă tot aşa dacă o considerăm ca cviditate » (Aristotel, *Metafizica* VII, 8, 1033b 5-7). Sau: « Dar nu doar forma substanţei este negenerabilă; acelaşi raţionament se aplică tuturor genurilor prime, cantitate, calitate şi celelalte categorii » (9, 1034b 7-10).

™ *Ibidem,7,* 1032a 13-14.

generării, nu mai trebuie generată la rândul ei. Căci pentru ca forma ca atare să ia naştere, ar fi nevoie de o materie şi de o altă formă de la care, prin care şi la care forma să ajungă. Pe lângă faptul că, în această ipoteză, forma însăşi ar fi alcătuită din materie şi formă, procesul ar trebui să se repete la infinit, ceea ce ar fi absurd[39]. Drept urmare, este evident că numai individualul propriu-zis, singurul compus din materie şi formă, cunoaşte generarea şi coruperea, în vreme ce esenţa lui, în calitate de formă absolut simplă, ia parte la generarea lucrului, fără să aibă ea însăşi parte de generare[40]. Pe de o parte deci, forma materială nu e supusă generării sau coruperii[41]. Dar, pe de altă parte, deşi este imuabilă în sine, ea nu este totuşi ceva ce există veşnic. Căci, în mod oarecum paradoxal, o asemenea formă, fără a cunoaşte în sine vreo transformare, poate totuşi să apară şi să dispară odată cu generarea şi coruperea lucrului material a cărui formă este. Aristotelismul recunoaşte de altfel existenţa unei întregi categorii de realităţi, dintre cele mai variate, care, deşi nu există veşnic şi, prin urmare, trec de la fiinţă la nefiinţă, nu au parte totuşi de generare ori corupere[42]. Printre ele,

[39] Cf. *ibidem,* 8, 1033a 31-b 5. Afirmaţia că formele nu pot fi generate avea probabil şi caracter polemic, căci pentru Speusip, de pildă, numerele şi figurile matematice erau generate.

[40] « Din cele spuse, rezultă în mod evident că ceea ce numim formă sau substanţă nu este ceva generat, ci ceea ce se naşte este com-

pusul din materie şi formă, care îşi primeşte numele de la formă; şi orice lucru generat cuprinde materie, o parte a lui fiind materie, o alta, formă » *(Ibid.* 8,1033b 16-19). « Orice substanţă, luată ca ceva compus, este coruptibilă, pentru că este totodată generabilă. In formă, dimpotrivă, nu există corupere, în sensul că nu este supusă procesului de corupere, întrucât nici nu este generabilă [...]; forma este sau nu este, fără generare sau corupere, căci am arătat că niciodată nu este generată, nici produsă » (15, 1039b 22-27).

[41] Cf., în acest sens, şi observaţiile lui V. Goldschmidt, *Tempsphysique et temps tragique cbez Aristote,* Vrin, Paris, 1982, p. 163.

[42] Cf. Aristotel, *op.cit.,* 1039b 26.

Stagiritul enumera punctele, liniile şi suprafeţele geometrice, apoi formele ori accidentele şi, în fine, actele sufletului, cum sunt senzaţia (în special vederea), plăcerea sau gândirea[43]. Exemplele sunt numeroase şi adesea e dificil să fie reduse la un gen comun[44]. Astfel, uneori, Aristotel este explicit, când afirmă, de pildă, că « nu există geneză a senzaţiilor: ele există fără generare »[45]. Tot aşa, el spune în mod direct: «[...] există lucruri care există şi nu există, fără generare şi corupere, de pildă punctele, dacă se poate spune că există, şi, în general, formele şi figurile [...] »[46]. Uneori însă, exemplele sunt formulat eliptic şi, în aparenţă, misterios: « cel care vede a şi văzut, cel care înţelege a şi înţeles, iar cel care gândeşte a şi gândit [...] »[47].

Spre deosebire deci de Platon, pentru care forma nu are decât o existenţă eternă şi separată, Aristotel susţine că, alături de realităţile pur inteligibile, există şi forme, care, deşi nu cunosc generarea şi coruperea, nu au totuşi parte de o existenţă perpetuă, întrucât pot să apară şi să dispară în timp: « Această substanţă trebuie în mod necesar fie să fie veşnică (dtiSiov eîvoa), fie să fie coruptibilă fără proces de corupere şi generabilă fără proces de generare (cp9apxf)v avei) (pGeipecGoa Kod yeyovevat avei) *xov* yiyveoOai) »[48]. Formula nu este elegantă, căci ea descrie o situaţie puţin comună: « De obicei, se admite într-adevăr că, dacă substanţa care nu exista mai înainte există acum şi dacă aceea care exista mai înainte nu

[43] Cf. *idem, Etica nicomabică* X, 3, 1174a 13-20; 1174b 3-9; 1174b 12-14; fizica VII, 3, 246b 12 sqq.; VIII, 6, 258b 16-18; *Metafizica* VII 8, 10033b 5-19; 9, 1034b 7-19; 15, 1039b 26; IX, 10, 1051b 29; XI, 2, 1060b 35; III, 5, 1002a 30-bll; VII, 15, 1039b 26; VIII, 5,1044b 21; VIII, 3,1043b 15; *De coelo* 1,11,280b 6-9; 26-28.

[44] Cf. şi observaţia lui Goldschmidt, *op.cit.,* p. 160.

[45] Aristotel, *De sensu,* 6, 446b 4.

[46] *Idem, Metafizica* VIII, 5, 1044b 21-22.

[47] *Ibidem,* IX, 6, 1048b 24-25.

[48] *Ibidem,* VIII, 3, 1043b 14-16.

mai există apoi, această schimbare este însoţită de un proces de generare şi corupere; dimpotrivă, punctele, liniile şi suprafeţele, care ba există, ba nu există, nu sunt susceptibile logic de generare şi corupere »[49].

Suntem astfel în faţa unei modalităţi de fiinţă care nu corespunde nici domeniului generării lucrurilor sensibile, nici celui al imutabilităţii absolute a existentelor inteligibile. Este

ceva de felul unui al treilea gen — deşi Aristotel nu foloseşte niciodată această expresie —, care ar trebui să cuprindă realităţi despre care să se poată spune că s-au născut fără să se nască şi au dispărut fără să dispară. Cum trebuie să înţelegem însă faptul acesta ?

Soluţia se află chiar în pasajul aristotelic citat mai sus, mai exact în variaţia de timp verbal care apare în originalul grecesc, atât în cazul generării, cât şi al coruperii. Pentru a ne limita la cea dintâi, textul aristotelic ne permite următoarea observaţie: natura formei şi modul ei de apariţie în materie o fac să nu cunoască generarea (yiyveoGca — la prezent) nu pentru că ar fi complet lipsită de generare, ci pentru că, atunci când ia fiinţă, forma apare ca deja generată (yeyovevoci — la perfect). Astfel, folosind aceeaşi rădăcină verbală, dar la timpuri diferite, Aristotel reuşeşte să evite contradicţia altminteri supărătoare existentă în formula « generării fără generare ».

Să reluăm, aşadar, soluţia lui Aristotel: există un timp al generării formei, doar că el nu este niciodată *prezent,* ci doar *trecut.* Generarea, desfăşurată în trecut, nu-şi mai are locul în prezent, chiar dacă prezentul nu poate să nu se lege de trecut. Faptul acesta nu ar explica doar de ce forma pare lipsită de generare, ci şi de ce lipsa ei *prezentă* de generare nu exclude totuşi o generare *prealabilă.* Această legătură esenţială dintre prezent şi trecut se vede, de altfel, şi în afirmaţiile deja citate, de felul: « văd şi am şi văzut, înţeleg şi am şi

[49] *Ibidem,* III, 5, 1002a 30-34.

înţeles, gândesc şi am şi gândit [...] »[50]. Dar fenomenul, în toată complexitatea lui temporală, nu e poate nicăieri mai vizibil decât într-o altă situaţie la care Aristotel se referă adesea: starea de veghe şi momentul trezirii din somn[51]. în acest ultim caz, analogia cu cele două timpuri ce caracterizează apariţia formelor substanţelor materiale se poate vedea imediat. Intr-adevăr, veghea nu este un fenomen permanent în viaţa noastră, dar evidenţa acestui fapt nu e uşor de explicat: pentru a lua act de somnul care ne întrerupe starea de veghe ar trebui să fim treji, deci să nu mai dormim. Ce face atunci ca veghea să nu ne apară ca o stare absolut continuă ? Cum şi în ,ce circumstanţe putem avea conştiinţa faptului că nu suntem conştienţi în permanenţă şi deci că mai şi dormim ?[52]

Ştim totuşi din experienţă că, atunci când ne trezim din somn, avem o oarecare conştiinţă a suspendării nocturne a conştiinţei. Trezindu-ne, luăm act de somn, chiar dacă nu ca de un fenomen prezent, ci tocmai ca de ceva ce nu mai este. Somnul lasă o urmă în conştiinţa celui care s-a trezit. El este încă prezent, dar numai ca ceva ce a fost prezent, ca trecut. De obicei însă, conştiinţa unui lucru trecut presupune un moment anterior, când acel lucru era încă prezent şi în care conştiinţa a luat act de el ca prezent. Un lucru nu poate fi trecut decât pentru că a fost prezent, iar conştiinţa îi reţine amintirea. Conştiinţa trecutului este tocmai conştiinţa a ceea ce a fost prezent. Or — şi aici se vede natura particulară şi

totodată exemplară a conştiinţei ce reţine somnul —, aceasta
[50] Aristotel, *Metafizica* IX, 6, 1048b 24-25. Despre coincidenţa prezentului cu perfectul, cf. R. Brague, *Aristote et la question du monde*, P.U.F., Paris, 1988, cap. 52 „Present et parfait", pp. 461 -473.
[51] Despre importanţa stării de veghe la Aristotel ca model de gândire a actului, cf. Brague, *op.cit.*, pp. 82-89; 92-98; 441-446 şi 449.
[52] Cf. Aristotel, *Fizica* IV, 11,218b 21-25, unde Aristotel admite conştiinţa somnului.

ia act de somn ca trecut, fără să fi avut vreodată conştiinţa prezenţei lui efective. Căci conştiinţa nu poate fi conştientă de lipsa ei. Somnul nu poate fi deci înregistrat ca atare de conştiinţa adormită, iar o conştiinţă trează nu poate exista decât atunci când nu mai dormim. In momentul trezirii, conştiinţa ia astfel act de somn ca de ceva ce *a fost prezent fără să fi fost vreodată prezent,* sau, altfel spus, ca de ceva ce, pentru conştiinţă, *este prezent exclusiv ca trecut.*

Deşi prezent în conştiinţă exclusiv ca trecut, somnul se manifestă totuşi şi nu rămâne cu totul ascuns. De aceea, conştiinţa celui care se trezeşte poate lua act nu doar de veghe, ci şi de somn. Or, dacă, la trezire, somnul poate fi înregistrat, deşi nu fusese niciodată efectiv prezent în conştiinţă, tot astfel şi veghea, deşi deja prezentă în conştiinţă, nu-şi ascunde totuşi începutul.

De fapt, trezirea face manifestă o stare de veghe deja prezentă, dar nu lipsită de început. Astfel, pentru că are un început, veghea ne apare ca survenind în timp, iar existenţa ei este mutabilă. Dar pentru că acest început, ca şi somnul însuşi de care se leagă, nu este niciodată prezent, ci doar trecut, în prezenţa sa deja instalată în conştiinţă, starea de veghe e totuşi lipsită, ca atare, de început sau transformare, şi astfel imuabilă.

în concluzie, deşi imuabilă atâta vreme cât este prezentă, starea de veghe este, cu toate acestea, mutabilă. Acest aparent paradox nu e însă singular. El se regăseşte, cum am spus deja, şi în cazul formelor materiale.

Şi totuşi, dacă forma materială îşi poate „muta imuabilitatea", faptul are o explicaţie ontologică precisă. Intr-adevăr, forma materială nu este un existent prqptiu-zis, respectiv o substanţă — iar Aristotel nu încetează să amintească lucrul acesta. Prin urmare, dacă maniera de fiinţă a formei materiale permite mutabilitatea realităţii sale imuabile, cauza stă în lipsa ei de substanţialitate.

Apariţia formei în timp înseamnă o precedenţă arhetipală care ghidează ca scop de urmat procesul de generare efectivă a unui lucru material. Astfel, deşi în sine nu cunoaşte devenirea, forma este ţelul devenirii şi, deşi nu cunoaşte mişcarea, ea nu ajunge să existe în lipsa ei. Dar, apărând şi dispărând ca sursă (âp%fj) şi scop (TEA-CX;) al mişcării şi al generării unui lucru, forma nu se confundă totuşi cu lucrul însuşi. Condiţia ei ontologică — sau, mai bine spus, lipsa unei asemenea condiţii veritabile — explică posibilitatea mutabilităţii imuabilităţii sale. Ea nu este nici existenţă tem-

porală, nici una eternă. Or, cum ceea ce există efectiv trebuie să fie sau pjeritor, sau veşnic — iar cele două domenii, într-un bun stil platonician, nu pot fi decât separate —, al treilea gen, despre care am vorbit aici, pare, aşadar, mai degrabă o himeră, întrucât nu cuprinde existente veritabile.

2.2. Formă şi fiinţă

Dacă revenim acum la cea de-a paisprezecea *întrebare* despre suflet, descoperim cu uşurinţă genealogia aristotelică a incoruptibilităţii sufletului omenesc susţinute de Toma. Căci, din moment ce unitatea dintre materie şi formă dă naştere unei realităţi compuse, trebuie să admitem că distrugerea priveşte numai compusul din materie şi formă, iar nu forma, care dispare doar accidental odată cu coruperea compusului. Astfel, ideea unei dispariţii accidentale, iar nu în sine a formei, menţionată aici de Toma, devine corespondentul apariţiei sau dispariţiei lipsite de generare ori distrugere a formei materiale, despre care tratase Aristotel.

Conform lui Toma, se poate vorbi, aşadar, de distrugere datorată formei sau, mai degrabă, dispariţiei sale din întregul compus, dar nu de distrugerea formei înseşi în momentul când forma, prin care materia este adusă la fiinţă, se desparte de materie şi o lipseşte deopotrivă de configuraţie şi de fiinţă. Pe

de altă parte, cum, într-o realitate compusă, subiectul configuraţiei şi al fiinţei este materia, înseamnă că forma compusului, chiar dacă în sine nu poate fi obiect al coruperii, nu continuă totuşi să existe în urma compusului. Ea nu piere în sine, dar nici nu are parte de existenţă după distrugerea compusului dacă nu are în sine capacitatea subzistenţei.

Avem astfel condiţia care să-i permită lui Toma să reinterpreteze încă o dată aristotelismul şi să demonstreze imortalitatea sufletului pe seama naturii sale subzistente. Căci, din moment ce forma materială este în sine imuabilă, ar fi suficient ca o astfel de formă să poată exista de sine stătător pentru ca existenţa ei să fie în mod necesar indestructibilă, adică imutabilă. Odată îndeplinită deci condiţia subzistenţei, sufletul, ca orice altă formă separată, ar fi prin esenţa sa veşnic, adică inseparabil de actul său de a fi.

Or, din *întrebările* precedente se văzuse deja că sufletul nu este doar formă materială, ci şi ceva subzistent, deoarece una dintre operaţiile sale, şi anume înţelegerea, se realizează fără participarea corpului. Faptul că facultatea intelectivă — iar nu compusul de suflet şi corp — este subiectul înţelegerii dovedea că aceasta poate fi totodată subiect existent de sine stătător. Ceea ce ar face-o acum cu necesitate incoruptibilă. Mai mult, tot *întrebările* precedente stabiliseră că principiul intelectual prin care omul înţelege nu e substanţă separată, ci parte a sufletului, de unde rezultă că sufletul însuşi este incoruptibil.

Concluzia lui Toma este, aşadar, că sufletul are puterea de a fi veşnic. Căci el are parte ca atare de actul de a fi, chiar dacă în cele din urmă îl comunică corpului, deoarece acest act se manifestă prin operaţia sa de înţelegere. Totodată, cum sufletul senzitiv este identic ca substanţă cu cel raţional înseamnă că sufletul în întregul său se bucură de nemurire,

în ciuda caracterului coruptibil al corpului şi al sensibilităţii care este legată de el.

Această concluzie este însă, cum spuneam, fructul unei inconsecvenţe pe care aveam dintru început intenţia să o

semnalăm. După părerea noastră, ea se bazează pe o ontologie a formei de origine aristotelică, reinterpretată în cazul particular al unei forme subzistente, dar care pare să ignore datele fundamentale ale ontologiei tomiste privitoare la substanţele separate şi, în special, natura compusă din fiinţă şi esenţă a acestora.

într-adevăr, pentru Aristotel, substanţele imateriale sunt eterne, în vreme ce formele materiale nu au parte de generare şi corupere, chiar dacă apar şi dispar. Dar ideea unei compoziţii între fiinţă şi esenţă e străină gândirii lui Aristotel. Dimpotrivă, odată admisă această posibilitate, solidaritatea esenţială dintre substanţele imateriale şi actul de a fi ar trebui să dispară. Subzistent sau nu, sufletul omenesc trebuie să intre, împreună cu îngerii, sub regimul creatural, în care nemurirea nu poate fi o trăsătură necesară a existenţei. Tot ce s-ar putea demonstra în acest caz — ţinând într-adevăr seama de totalitatea principiilor ontologiei tomiste — nu ar fi atât că sufletul este nemuritor, ci că, întrucât este formă materială subzistentă, el nu trebuie să dispară în mod obligatoriu odată cu distrugerea compusului din care face parte, adică a omului, ci numai în momentul în care este în mod direct lipsit de actul de a fi. Ceea ce înseamnă doar că dispariţia sufletului nu e legată esenţial de moartea omului şi că el poate, prin caracterul său, să supravieţuiască corpului, fără a avea însă o existenţă în sine indestructibilă. Astfel, dispariţia sufletului, chiar dacă nu are loc în maniera distrugerii unei substanţe compuse din materie şi formă, este în continuare posibilă prin simplul fapt că acesta este o creatură a cărei esenţă nu poate fi identică cu însuşi actul de a fi. Dacă acceptăm deci teoria tomistă a compunerii substanţelor imateriale, teoria aristotelică a formei, chiar dacă este adaptată la o formă subzistentă, nu poate oferi un argument suficient în favoarea nemuririi sufletului. Credem, prin urmare, că, odată ce depăşeşte aristotelismul — pentru a conceptualiza natura fiinţei create —, Toma nu se poate

reîntoarce decât ilicit la acelaşi aristotelism spre a demonstra incoruptibilitatea formei materiale subzistente. Această inconsecvenţă, după noi reală, îi mai permite teologului să susţină despre creatura spirituală că are început, dar că nu va cunoaşte sfârşit. De fapt, chiar subtilitatea acestei din urmă concluzii probează o dificultate internă de nedepăşit.

B. EXISTENŢA UNEI DUBLE TEORII REFERITOARE LA INTELECTUL AGENT

1. Intelectul agent ca facultate proprie şi individuată a sufletului omenesc

Nu numai ideea nemuririi sufletului, dar şi doctrina lui Toma referitoare la intelectul agent pare să cuprindă anumite echivocităţi despre care ne propunem să tratăm în con-

tinuare. E vorba, în fapt, de prezenţa în corpul *întrebărilor* a două teorii relativ distincte despre intelectul agent, al căror acord — vom vedea — nu este totuşi niciodată deplin realizat.

Să începem mai întâi cu *întrebările* a treia, a patra şi a cincea, care cuprind ceea ce am numi prima, dar nu şi singura doctrină privitoare la intelect din cadrul *întrebărilor disputate despre suflet.*

Urmându-1 pe Aristotel[53], Toma susţine că, la fel ca în cazul oricărei alte realităţi din natură, şi în cazul intelectului trebuie să distingem două principii, unul pasiv şi altul activ: e vorba, desigur, de intelectul posibil şi de cel agent. Dintre cele două, natura intelectului posibil pare să ridice cele mai puţine probleme. Căci el este principiul propriu-zis al operaţiei intelectuale, care îl face pe onycapabil de înţelegere. Or, nimeni nu contestă existenţa de fapt a acestei activităţi interioare sufletului. De aceea, dincolo de controversa

[53] Cf. *idem, Despre suflet* III 430a 10-14.

legată de unitatea sau pluralitatea intelectului posibil (care face obiectul *întrebării* a treia), cel puţin faptul existenţei şi natura operaţiei sale sunt dincolo de orice îndoială. Ceea ce ar explica, poate, tentaţia de a reduce intelectul în întregul său la cel posibil. De aici, se naşte însă o nouă problemă: care ar mai fi motivele pentru care să admitem existenţa unui intelect agent ?

1.1. Despre necesitatea existenţei intelectului agent[54]

După Toma, existenţa intelectului agent este necesară, deoarece natura intelectului posibil este doar receptivă. De fapt, intelectul posibil ajunge în act numai datorită unui obiect inteligibil de care însă nu dispune prin sine însuşi. într-un anume sens, intelectul posibil se aseamănă, datorită receptivităţii sale, cu sensibilitatea. Dar, spre deosebire de sensibilitate, receptivitatea lui nu poate fi satisfăcută imediat. într-adevăr, singurele obiecte nemijlocit prezente pentru sufletul omenesc sunt cele sensibile. Or, lucrurile sensibile nu sunt ca atare inteligibile. Prin urmare, ele nu pot fi obiectele efective ale cunoaşterii intelectuale.

Desigur, există — mai susţine Toma — şi anumite realităţi inteligibile subzistente, dar ele sunt nişte Inteligenţe superioare, care nu sunt nemijlocit prezente pentru sufletul omenesc. în plus, cum obiectele prezente pentru suflet în mod imediat sunt cele sensibile, inteligibilele de care are nevoie sufletul trebuie să fie de aşa natură, încât să îl ajute să înţeleagă aceste obiecte sensibile, deci să poată fi raportate la acestea.

De fapt, spre deosebire de inteligibilele subzistente, obiectele intelectului omenesc nu trebuie să fie realităţi ima-

Cf. a patra *întrebare despre suflet.*

teriale individuale, ci universale. Căci, pe seama naturii lor comune, universalele se pot referi la mai multe lucruri materiale, având însă totodată în ele însele un caracter inteligi-

bil — din moment ce sunt recognoscibile şi comunicabile —, care să le deosebească de efemerul şi obscurul senzaţiilor. Or, acest gen de inteligibile (universalele) trebuie produs, întrucât nu există ca atare în natură. Fiind ceva inteligibil, universalul va fi produsul unei facultăţi intelectuale, diferite însă de cea pur receptivă, adică de intelectul posibil. Funcţia intelectului agent este deci de a produce inteligibilele universale, de care intelectul posibil are nevoie pentru a determina şi a-i face cunoscute sufletului, într-o manieră inteligibilă, lucrurile sensibile.

1.2. Despre pluralitatea intelectului agent[55]

Odată admis, intelectul agent pune însă o nouă problemă: este el, oare, unul singur pentru toţi oamenii, sau este individuat cu fiecare dintre ei ? Susţinând existenţa unei mulţimi de intelecte agente, Toma trebuie să răspundă obiecţiilor care îi afirmă, dimpotrivă, unicitatea şi să observe că ele sunt întemeiate pe o confuzie: între intelectul agent şi intelectul în act.

De fapt, obiecţiile *întrebării* a cincea susţin că intelectul agent nu poate fi cauza care aduce intelectul posibil în act şi nici producătorul inteligibilelor universale din intelectul posibil decât în măsura în care el însuşi le posedă pe toate acestea în act, într-o intelecţie desăvârşită şi perpetuă. Şi, cum, în fapt, înţelegerea omului este un act intermitent, care priveşte succesiv doar câte un anurpit obiect inteligibil, ar rezulta că intelectul agent, înţeles ca intelect ce cuprinde în act toate inteligibilele şi datorită căruia intelectul

Cf. a cincea *întrebare despre suflet.*

posibil ar fi la rândul său adus în act, este o realitate separată, unică şi de natură substanţială. Văzut ca intelect în act absolut, intelectul agent ar influenţa deci omul fără a fi însă parte a sufletului acestuia.

Or, pentru Toma, operaţia intelectului agent nu constă într-un simplu transfer de forme inteligibile către intelectul posibil, ci presupune producerea efectivă a universalelor inteligibile pe care intelectul posibil urmează să le recepteze. Dacă aduce în act intelectul posibil, intelectul agent o face ca producător, iar nu ca posesor al inteligibilelor pe care intelectul posibil le receptează. Drept urmare, intelectul agent nu poate fi, aşa cum susţinea tradiţia aristotelică arabă, o substanţă separată, aflată în relaţie directă, pe de o parte, cu corpurile de pe pământ, pe care le configurează ca specii, pe de altă parte, cu sufletele omeneşti, cărora le conferă perfecţiunile inteligibile.

Desigur, Toma admite că nu e uşor de înţeles în cel fel se găsesc cele două intelecte în aceeaşi substanţă sufletească, unul în potentă pentru toate inteligibilele, pe când celălalt le face inteligibile în act. Ceea ce intermediază însă între cele două operaţii intelectuale ce conlucrează în vederea aceluiaşi act de înţelegere este imaginea sensibilă *{phantasma),* pe seama căreia se realizează, de fapt, înţelegerea omenească. Astfel, intelectul este determinat să se raporteze la câte un anume inteligibil universal de imaginile din care aceste universale

sunt extrase. De aceea, intelectul omului nici nu poate gândi orice, ci numai ceea ce el însuşi abstrage din imagini. In măsura în care extrage inteligibilul care nu se găseşte ca atare nici măcar în imagini şi deci îl produce, intelectul este agent, aşa cum, prin faptul că depinde de acest inteligibil abstras din imagini, neavând altul la îndemână, intelectul este posibil.
In concluzie, cum abstragerea inteligibilelor este o operaţie specifică înţelegerii omeneşti, a cărei necesitate ţine de natura intelectului posibil şi a cărei realizare este complementară operaţiei acestuia, trebuie acceptat că principiul care

îi asigură funcţionarea este inerent sufletului, şi nu separat de el. Intelectul agent va fi deci o facultate legată de intelectul posibil şi individuată asemenea lui.

1.3. Analogia luminii »,

Pentru mai multă claritate, dar şi pentru a-şi apropia tezele de textele aristotelice, cărora li se pretinde fidel, Toma încearcă să explice natura intelectului prin analogie cu văzul, aşa cum făcuse şi Stagiritul[56]. într-adevăr, ochiul vede o culoare sau alta în primul rând pentru că ea se găseşte efectiv într-un lucru şi astfel i se oferă privirii. Dar culoarea în sine nu ar fi totuşi vizibilă în absenţa luminii. Lumina este deci o condiţie fundamentală a vederii, care trebuie să se adauge prezenţei obiectului colorat şi căreia, la nivel intelectual, îi corespunde intelectul agent.
Se poate stabili astfel o corespondenţă între, pe de o parte, capacitatea ochiului de a vedea, obiectul colorat şi lumină şi, pe de altă parte, intelectul posibil, imaginea sensibilă şi intelectul agent. Rezultă astfel că, aşa cum ochiul nu poate vedea în lipsa luminii, deşi lumina face vizibilă o anumită culoare şi dobândeşte, prin reflexie, culoare din cauza naturii obiectului pe care îl luminează, tot aşa intelectul posibil nu poate înţelege ceva în lipsa intelectului agent, care e determinat însă să producă anumite inteligibile, pe care intelectul posibil ajunge să le înţeleagă, de imaginile care se găsesc deja în sufletul omenesc datorită sensibilităţii sale.
în realitate, analogia luminii îi serveşte lui Toma pentru a explica două lucruri. E vorba, mai întâi, de natura nedeterminată în sine — şi, de aceea, funcţională, iar nu substanţială — a intelectului agent: aşa cum lumina în sine e lipsită de culoare, deşi ajunge să se coloreze, tot astfel intelectul agent nu este ceva determinat în act, chiar dacă operaţia lui are

[56] Cf. Aristotel, *op.cit.,* III 430a 15-16.

întotdeauna un rezultat determinat (specia inteligibilă). în al doilea rând, analogia îl ajută pe filozof să pună în legătură natura de a fi interior sufletului, şi deci individuat, a intelectului agent cu o realitate exterioară sufletului, adică cu Dumnezeu.
Dar, în felul acesta, ceea ce era doar o metaforă a luminii devine un vehicul teoretic capabil să genereze noi elemente doctrinare: « Apoi, de vreme ce am admis că intelectul agent este o putere împărtăşită sufletelor noastre ca un fel de lumină, e necesar să admitem o altă cauză, exterioară, la

care această lumină să participe. Şi numim Dumnezeu o astfel de cauză, care ne învaţă din interior, întrucât face să se reverse o astfel de lumină în suflet, iar pe deasupra acestei lumini naturale adaugă, după propria-i vrere, o lumină mai bogată, aşa cum e lumina credinţei şi a profeţiei, spre a cunoaşte cele pe care raţiunea naturală nu le poate atinge » *(întrebarea* a cincea, răspunsul la obiecţia a şasea).

In aparenţă, raportul dintre Dumnezeu şi intelectul agent se poate explica foarte uşor. Acesta din urmă este un principiu natural, a cărui putere intelectuală, interpretată ca lumină naturală, are totuşi şi o cauză externă — Dumnezeu desigur, dar poate chiar o altă substanţă separată, cum se poate vedea din citatul care urmează. E un raport ce corespunde, de altfel, celui existent între cauzele prime şi cele secunde, sau între cauzele universale şi cele particulare: « Căci substanţele superioare sunt în raport cu sufletele noastre precum sunt corpurile cereşti cu corpurile de pe pământ. Şi, aşa cum puterile corpurilor cereşti sunt nişte principii active şi universale pentru corpurile de pe pământ, tot astfel puterea divină, sau puterile celorlalte substanţe care-i urmează (dacă ajunge la noi vreo influenţă a lor) sunt asemeni unor principii active universale în raport cu sufletele noastre. Pe de altă parte, vedem că, în afară de principiile active universale, care sunt ale corpurilor cereşti, trebuie să existe principii active particulare, care sunt puterile corpurilor de

pe pământ, stabilite în vederea operaţiilor cutărui sau cutărui lucru (condiţie cerută mai ales la vieţuitoarele desăvârşite). [...] Aşadar, de vreme ce operaţia intelectuală este cel mai desăvârşit lucru care poate apărea în corpurile de pe pământ, e nevoie ca, în afara principiilor active universale, care sunt puterea lui Dumnezeu care ne luminează ori puterea altei substanţe separate, să existe în noi un principiu activ propriu, prin care să fim înţelegători în act. Iar acesta este intelectul agent. » *(întrebarea* a cincea, răspuns).

Intelectul agent este, aşadar, o „lumină naturală" — adică o facultate intelectuală proprie sufletului, care, în calitate de principiu activ secund şi particular, este suficientă pentru a explica funcţionarea înţelegerii omeneşti —, dar nu şi singura lumină în general existentă; iar aceasta în măsura în care există şi o lumină ultimă, cauză supremă a oricărei lumini, din care, de altfel, se pot revărsa asupra sufletului şi alte forme de iluminare. Or, dincolo de aceste distincţii, se insinuează, chiar pe seama lor, o serie de ambiguităţi exploatate de a doua parte a *întrebărilor.* Avem astfel o legătură, nu suficient de clară, între o teorie a intelecţiei naturale, în care facultăţile intelectuale sunt localizate în suflet şi par autosuficiente în exercitatea propriilor operaţii — chiar dacă se admit şi principii generale, ce nu se pot însă substitui celor particulare —, şi o metafizică a iluminării, de tradiţie creştină (Dumnezeuînţeles ca „părintele luminilor"), susţinută, de fapt, de o filozofie de origine neoplatoniciană.

în acelaşi timp, Toma nu se referă la un raport, ultim şi totuşi intim, între intelect şi Dumnezeu (sau o altă substanţă separată) decât în cazul intelectului agent. într-adevăr, in-

telectul posibil nu este menţionat niciodată în acest context. Se poate astfel deduce că e vorba de un şaz cu totul particular, în care o facultate internă a sufletului cheamă oarecum firesc în exercitarea sa asistenţa externă divină. Ceea ce părea iniţial să se distingă cu precizie — cauza primă de cea secundă, cea metafizică de cea naturală — apare mai degrabă

într-o firească continuitate: căci lumina trebuie să aibă o sursă, chiar dacă nu se confundă cu ea.

2. Intelectul agent ca lumină a inteligenţei separate

Rămâne să vedem acum în ce fel teoria tomisă referitoare la intelectul agent prezentată până aici ajunge să fie în parte contrazisă în cursul desfăşurării ulterioare a *întrebărilor despre suflet.* Schimbarea apare de fapt în cea de-a treia parte a lucrării, în care filozoful se ocupă de imortalitatea sufletului şi de existenţa lui separată de corp.

într-adevăr, dacă sufletul este nemuritor înseamnă că este capabil să îşi realizeze operaţiile şi în lipsa corpului. Mai exact, cum nemurirea sufletului se întemeiază tocmai pe caracterul imaterial al operaţiei intelectuale, funcţionarea, cel puţin a intelectului, nu ar trebui să fie afectată de dispariţia trupului.

In realitate însă, pentru a demonstra lucrul acesta, doctrina din primele *întrebări* referitoare la intelecţia omenească nu se mai putea conserva ca atare. Căci, odată separat de corp, sufletul este lipsit de sensibilitate. Ceea ce înseamnă că intelectul ar trebui să fie capabil de înţelegere şi în lipsa imaginilor: o supoziţie ce pare să contrazică specificul intelecţiei omeneşti, şi anume legătura ei necesară cu imaginile sensibile *(pbantasmata).*

Pe de altă parte, dacă intelecţia omenească nu şi-ar păstra aceeaşi natură, însăşi continuitatea dintre starea întrupată şi cea separată a sufletului ar fi periclitată. Pentru a evita o asemenea consecinţă, Toma va încerca să arate că, în definitiv, esenţa operaţiei intelectuale rămâne aceeaşi în ambele stări de existenţă ale sufletului. Dar faptul acesta nu se putea susţine fără elaborarea unei noi teorii despre intelect. Iar această nouă teorie trebuia să răspundă unor întrebări

precise: cum trebuie înţeleasă intelecţia sufletului separat şi care ar fi, mai ales, rolul intelectului agent în realizarea acestei operaţii ?

2.1. Intelecţia sufletului separat

A cincisprezecea *întrebare* despre suflet explică capacitatea de înţelegere a sufletului separat, încercând să întemeieze astfel teza nemuririi sale. Dificultăţile unei asemenea teorii se văd însă şi din obiecţiile la care Toma trebuie să răspundă. într-adevăr, s-ar părea că intelecţia omenească, deşi nu se realizează ca atare cu participarea unui organ corporal, nu este totuşi posibilă în lipsa corpului. Ea presupune imagini, care apar numai cu ajutorul organelor de simţ. Căci, în lipsa imaginilor, intelectul agent nu ar mai avea din ce să abstragă speciile inteligibile care fac intelectul posibil să

treacă în actul înţelegerii.
Pe de altă parte, a susţine că există şi un alt mod de înţelegere decât cel prin imagini, care să îi fie atribuit numai sufletului separat, pare de asemenea imposibil. Căci forma e unită cu materia tocmai pentru a-şi realiza operaţiile de care altminteri ar fi lipsită. Prin urmare, existenţa unei intelecţii în sufletul separat ar pune sub semnul întrebării nevoia naturală a sufletului de a se uni cu corpul, ca şi unitatea substanţială a compusului care este omul.
în răspunsul său, Toma admite dificultatea chestiunii. Ea provine din faptul că în stare naturală, adică unit cu corpul, sufletul are nevoie de obiecte sensibile pentru a înţelege. De altminteri, experienţa noastră de fiinţe intelectuale — pe care Toma o foloseşte ca argument decisiv — ne arată că sufletul este capabil să cunoască prin intelecţie doar anumite inteligibile (cele ale lucrurilor sensibile deja percepute), iar nu totalitatea acestora. în plus, simţurile nu sunt necesare doar pentru a dobândi ştiinţa, ci şi pentru a o practica. Căci orice act intelectual se realizează pe seama imaginilor, a căror ori-

gine trebuie căutată în sensibilitate. De aceea — mai susţine Toma —, Aristotel are dreptate când spune că imaginile sunt necesare înţelegerii în aceeaşi măsură în care obiectele sensibile sunt necesare sensibilităţii. Or, cum imaginile nu sunt în sine inteligibile, deoarece natura lor, chiar dacă imaterială, este, încă, una individuată şi sensibilă, e nevoie de intelectul agent care să le facă inteligibile în act prin abstragerea speciilor inteligibile din ele.
Or, această descriere ce corespunde celor stabilite şi în prima parte a *întrebărilor despre suflet* nu mai poate fi continuată odată ce se trece la intelecţia sufletului separat. Pentru a explica posibilitatea acesteia, Toma reia ideea unei ierarhii a substanţelor intelectuale, în care sufletul ocupă locul cel mai de jos. El este la limita dintre lumea sensibilă şi cea inteligibilă, din moment ce este o formă materială capabilă totuşi de subzistenţă.
Din această cauză, spre deosebire de celelalte Inteligenţe separate, care sunt pline de forme inteligibile pe care le cunosc prin simpla autocunoaştere a propriei esenţe, sufletul nu are forme înnăscute pe care să le înţeleagă în mod simplu şi direct. De fapt, cu cât o substanţă intelectuală este mai înaltă în perfecţiune, adică mai apropiată de Dumnezeu, cu atât formele de care are nevoie pentru a înţelege totalitatea lucrurilor sunt mai puţine. Altfel spus, fiecare substanţă separată, deşi cunoaşte lucrurile în acelaşi fel, adică prin forme inteligibile pe care le cuprinde în sine în act, dispune pentru înţelegere de un număr diferit de forme, în funcţie de perfecţiunea şi puterea sa de cunoaştere.
Iată de ce, mai afirmă Toma, ar fi inadecvat ca o substanţă intelectuală inferioară să se folosească pentru înţelegere de formele inteligibile ale unei substanţe superioare, al căror număr este tot mai mic, cu cât cuprinderea lor este mai largă. Căci, într-un asemenea caz, cunoaşterea astfel rezultată nu ar fi perfectă, ci prea generală, adică incompletă

şi confuză.

Mai mult, cum sufletul se află la limita inferioară a ierarhiei substanţelor inteligibile, lumina inteligibilă pe care ar putea să o primească direct de la ele este prea slabă, iar speciile inteligibile astfel receptate sunt improprii unei înţelegeri depline — de unde nevoia unor simţuri, care să îi procure forme corespunzătoare ca număr şi particularitate puterii sale de înţelegere. Pentru Toma, simţurile sunt deci încă o dată — de data aceasta, dintr-o perspectivă derivată nu din psihologia aristotelică, ci dintr-o gnoseologie de inspiraţie neoplatoniciană — condiţia pentru ca sufletul să dispună de o cunoaştere intelectuală perfectă şi distinctă a fiecărui lucru, cunoaştere care, provenind din simţuri, devine apoi inteligibilă prin activitatea intelectului agent.

Această perspectivă confirmă ideea după care unirea dintre suflet şi corp s-a făcut pentru desăvârşirea operaţiei intelectuale a primului. Dar de aici mai rezultă totodată că trupul, deşi unit în mod natural şi perfect cu sufletul, împiedică intelectul să recepteze influenţa directă a substanţelor separate şi orientează privirea intelectuală a acestuia exclusiv asupra imaginilor pe care organele corporale i le oferă. Odată lipsit însă de corp, sufletul ar fi capabil de un contact intelectual direct cu Inteligenţa proximă din ierarhia substanţelor separate, de la care să recepteze specii inteligibile superioare, care să îi ofere o posibilitate de înţelegere diferită de cea avută în viaţa terestră. Desigur, o asemenea cunoaştere nu este desăvârşită şi precisă, ci generală, dar ea îi permite sufletului intelectual să-şi realizeze în continuare operaţia de înţelegere şi să fie deci nemuritor.

2.2. Identitatea de natură între intelecţia sufletului separat şi a celui întrupat

Avem astfel o teorie care nu renunţă la importanţa imaginilor pentru intelecţie, deşi admite posibilitatea unei înţelegeri directe a speciilor inteligibile în starea de după moarte.

Ea conservă astfel, într-un cadru neoplatonician, ideea aristotelică a caracterului necesar, adică natural, al unirii dintre suflet şi corp şi pregăteşte demonstrarea tezei principale, după care, în esenţă, intelecţia omenească îşi păstrează aceeaşi natură, indiferent de starea de existenţă a sufletului.

In corp sau separat, sufletul intelectual nu ar face, după Toma, decât să înţeleagă nişte obiecte inteligibile, al căror statut, atunci când sunt înţelese, este identic — sunt specii inteligibile —, în ciuda provenienţei lor diferite. Drept urmare, operaţia de înţelegere ar trebui să funcţioneze în ambele cazuri la fel, adică pe seama aceloraşi principii şi cu contribuţia aceloraşi facultăţi intelectuale. De fapt, susţine Toma[57], după moarte, receptivitatea sufletului la influenţa substanţelor superioare s-ar datora intelectului posibil, în vreme ce înţelegerea a ceea ce este receptat ar fi opera intelectului agent.

2.2.1. îndoieli privitoare la rolul şi existenţa intelectului agent în sufletul separat

Această teorie referitoare la natura intelecţiei sufletului separat trebuie, de fapt, să răspundă unei obiecţii precise, apărute la începutul *întrebării* a cincisprezecea. Intr-adevăr, nu este suficient a admite că sufletul separat dispune de o oarecare posibilitate de înţelegere, în măsura în care receptează inteligibile de la o substanţă separată. Pentru ca înţelegerea să îi aparţină efectiv, ea ar trebui să se realizeze prin facultăţi proprii sufletului, adică prin aceleaşi facultăţi care asiguraseră înţelegerea în sufletul întrupat.

«Iar sufletul nu are decât două facultăţi intelectuale, şi anume intelectul posibil şi cel agent. însă, după cât se pare, sufletul separat nu poate înţelege prin nici unul dintre ele, întrucât operaţia ambelor intelecte priveşte imaginile. într-adevăr, intelectul agent face ca imaginile să fie inteligibile în act, în vreme ce intelectul posibil receptează speciile inteligibile abstrase din imagini» *(întrebarea* a cincisprezecea, obiecţia a noua).

[57] Cf. răspunsul la obiecţia 9 din a paisprezecea *întrebare despre suflet.*

Or, pentru a demonstra identitatea intelecţiei din cele două stări ale sufletului şi supravieţuirea după moarte a tuturor facultăţilor sale intelectuale, Toma nu poate evita mai multe echivocuri şi inconsecvenţe, pe care le vom semnala în continuare.

E vorba, mai ales, de funcţia şi existenţa (sau inexistenţa) intelectului agent în sufletul separat. Astfel, în răspunsul la obiecţiile a noua şi a zecea din *întrebarea* a cincisprezecea, pentru a arăta că intelecţia îşi conservă natura, Toma afirmă că activitatea intelectului posibil şi a celui agent nu este legată în mod esenţial de imagini. Or, dacă funcţia intelectului posibil în sufletul separat ar mai putea fi justificată chiar şi în aceste condiţii — e vorba de receptarea inteligibilelor pe care sufletul le primeşte de la o inteligenţă superioară —, rolul intelectului agent rămâne misterios şi nici Toma nu îl mai explică în nici un fel. El spune doar că intelectul agent trebuie admis în calitate de principiu al înţelegerii: « La al nouălea, trebuie spus că operaţia intelectului agent şi a celui posibil priveşte imaginile în măsura în care sufletul este unit cu corpul. Când însă sufletul va fi separat de corp, el va recepta prin intelectul posibil *speciile* provenite de la substanţele superioare, iar prin intelectul agent va avea puterea de a le înţelege » *(întrebarea* a cincisprezecea, răspunsul la obiecţia a noua). în felul acesta, credem însă că Toma încurajează o confuzie de roluri: intelectul agent se substituie ca funcţie celui posibil, care era singurul, cel puţin până acum, despre care se afirma că trece, prin înţelegere, în act şi că îi permite astfel sufletului să înţeleagă.

Sigur, confuzia e provocată de făptui că, în mod normal, intelectul agent avea un rol foarte precis, cel de abstragere a inteligibilului din imagini. Or, această operaţie îşi pierde rostul odată ce sufletul separat îşi primeşte obiectele inteligibile direct de la o substanţă separată superioară.

Pe de altă parte, avem acum motivul care explică o altă inconsecvenţă — de data aceasta, din răspunsul lui Toma la obiecţia a unsprezecea din *întrebarea* a optsprezecea. Aici, filozoful pare să susţină inexistenţa intelectului agent în sufletul separat, deoarece natura intelectului agent se poate manifesta doar prin faptul că face inteligibile imaginile sensibile şi aduce în felul acesta intelectul posibil în act: « La al unsprezecelea, trebuie spus că intelectul posibil nu poate fi adus în actul de cunoaştere a tuturor lucrurilor naturale numai prin lumina intelectului agent, ci şi printr-o substanţă superioară, în al cărei act este cuprinsă cunoaşterea tuturor lucrurilor naturale. Iar dacă cineva ar cerceta în mod corect această problemă, atunci ar vedea că intelectul agent, potrivit cu ceea ce Filozoful afirmă despre el, nu este un principiu activ în raport direct cu intelectul posibil, ci mai degrabă cu imaginile, pe care le face inteligibile în act şi prin care intelectul posibil este adus în act atunci când privirea lui, în urma unirii cu corpul, este îndreptată spre lucrurile inferioare. Din această cauză, atunci când, după despărţirea de corp, privirea sa este îndreptată către realităţile superioare, intelectul posibil ajunge în act prin *speciile* inteligibile în act care se află în substanţele superioare, *ca şi cum ar ajunge în act prin agentul care-i este propriu* [sublinierea ne aparţine]. Şi astfel, o asemenea cunoaştere este naturală. » Deşi marcat de ezitări, textul e totuşi clar: în sufletul separat, acţiunea intelectului agent nu mai are nici un rost. Ea este înlocuită de influenţa substanţei superioare, care îi poate oferi intelectului posibil inteligibilele de care are nevoie.

2.2.2. îndoieli privitoare la natura separată a intelectului agent

Până unde poate merge însă substituirea intelectului agent din sufletul despărţit de corp cu o substanţă separată ?

Să însemne ea, pe de altă parte, că intelectul agent al sufletului unit cu corpul este el însuşi o substanţă separată ? Această posibilitate ar contrazice, dacă ar fi acceptată, cele stabilite ferm în prima parte a *întrebărilor despre suflet.* Or, Toma afirmă că nu e momentul acum (în cursul *întrebării* a cincisprezecea) să se decidă dacă intelectul agent e sau nu separat de suflet: « Şi, aşa cum culorile nu pot fi văzute în act decât datorită luminii, tot astfel imaginile nu sunt inteligibile în act decât datorită intelectului agent. Lucru care corespunde de altfel cu ceea ce susţinem despre generarea lucrurilor naturale. Căci, aşa cum afirmăm că agenţii superiori produc formele naturale prin intermediul agenţilor naturali, tot astfel susţinem că intelectul agent dă naştere ştiinţei în intelectul nostru posibil prin imaginile făcute inteligibile în act de intelectul agent. *Şi nu e important pentru subiectul întrebării noastre dacă intelectul agent este o substanţă separată* [deşi problema fusese deja dezbătută şi tranşată negativ în cursul *întrebării* a cincea, n.n.], *aşa cum susţin unii, sau dacă este o lumină la care sufletul nostru ia parte spre asemănarea cu substanţele superioare* [sublinierea ne aparţine] » *{întrebarea* a cincisprezecea, răspuns). Desigur, soluţia lui Toma în chestiunea separaţiei intelectului agent este

oarecum sugerată: de o parte sunt « unii », în primul rând Averroes, de cealaltă parte nu mai e nimeni invocat — deci pare varianta preferată a autorului. Ceea ce miră este însă ezitarea filozofului, care pare să fi uitat că a dat deja un răspuns clar la întrebarea privitoare la natura separată sau nu a intelectului agent. In fine, chiar dacă nu este o substanţă separată, intelectul agent rămâne aici legat indisolubil de substanţele separate, într-un mod despre care trebuie să discutăm în continuare, *r"*

E drept, în ambele cazuri, adică mai întâi în *întrebările* a patra şi a cincea, iar acum în cea de-a cincisprezecea, intelectul agent este comparat cu o lumină. Prima dată însă, analogia era o moştenire istorică, venită de la Aristotel, pe

care Toma o utilizează pentru a explica rolul intelectului agent în jocul intern al facultăţilor sufletului omenesc. A doua oară, în schimb, intelectul agent este asemănat cu o lumină la care sufletul participă pentru a se asemăna substanţelor separate şi care, în virtutea raportului de participare, deşi atinge sufletul, totuşi nu îi aparţine efectiv. Dar faptul acesta contrazice răspunsul la obiecţia a şaptea a *întrebării* a patra, unde se spunea că « [...] aşa cum există pentru fiecare gen al lucrurilor naturale anumite principii active proprii, chiar dacă Dumnezeu este cauza primă care acţionează şi este comună tuturor, tot astfel omul are nevoie de *o lumină intelectuală proprie,* chiar dacă Dumnezeu este lumina primă care-i luminează deopotrivă pe toţi [sublinierea ne aparţine] ». Or, iată, ce mai afirmă Toma acum: « La al treilea, trebuie spus că, potrivit stării de acum, în care este unit cu corpul, sufletul *nu are parte de specii inteligibile primite de la substanţele superioare, ci doar de o lumină intelectuală* [sublinierea ne aparţine]. Din acest motiv, el are nevoie de imagini, în calitatea lor de obiecte de la care să primească speciile inteligibile. După separarea de corp însă, sufletul va participa în mai mare măsură şi la speciile inteligibile şi, de aceea, nu va avea nevoie de obiecte exterioare. » *(întrebarea* a cincisprezecea, răspunsul la obiecţia a treia). Sau: « La al nouăsprezecelea, trebuie spus că intelectul posibil nu e făcut prin natura sa să recepteze ceva din imagini decât în măsura în care imaginile ajung în act prin *lumina intelectului agent, ceea ce înseamnă un fel de participare la lumina substanţelor superioare.* Şi, de aceea, *nimic nu împiedică intelectul să poată recepta ceva de la substanţele superioare* [sublinierea ne aparţine] » *(întrebarea* a cincisprezecea, răspunsul la obiecţia a nouăsprezecea).

Această inconsecvenţă doctrinară are, desigur, o explicaţie, dar ea rămâne totuşi o inconsecvenţă, datorată tentativei tomiste de a demonstra identitatea de specie dintre intelecţia sufletului întrupat şi cea a sufletului separat. Or,

noua teorie despre intelectul agent, chiar dacă contrazice doctrina stabilită deja în prima parte a *întrebărilor,* serveşte mai bine acestui scop. Ea încearcă să arate că intelectul agent supravieţuieşte în sufletul separat, în măsura în care lumina

intelectului agent existentă în sufletul unit cu corpul, care fusese interpretată iniţial ca întru totul inerentă sufletului, înseamnă totuşi o influenţă externă, care devine cu adevărat manifestă abia în sufletul separat, unde lumina intelectului agent se dovedeşte parte a luminii unei substanţe separate.

2.2.3. Intelectul agent în continuitate cu substanţa separată

In felul acesta, suntem, se pare, în faţa unei noi variante a teoriei despre intelectul agent, care apare, după cum s-a văzut, doar spre sfârşitul *întrebărilor despre suflet.* Ea nu urmăreşte neapărat să admită un intelect agent în sufletul separat sau un intelect agent separat în sufletul întrupat (două teze asupra cărora am spus că Toma de fapt ezită), cât să stabilească o legătură esenţială între intelectul agent prezent în mod activ, ca o lumină nediferenţiată, în sufletul întrupat şi lumina plină de diferenţe şi de forme a substanţei superioare ce afectează sufletul separat.

Această a doua teorie preia din prima analogia luminii, dar o extinde. Ea presupune că orice lumină trebuie să aibă o sursă, la care ochiul, care e analogul intelectului posibil, poate participa, chiar dacă aceasta se revarsă dintr-un izvor exterior.

Intre cele două teorii, există însă şi o convergenţă. Căci o trăsătură proprie gândirii lui Toma e prezentă în ambele cazuri: intelectul agent, oricum ar fi interpretat, nu poate fi confundat cu un intelect în act absolut, adică cu o substanţă separată. De aceea, fie că îi aparţine în întregime sufletului, fie că provine din afara acestuia, intelectul agent rămâne o lumină nediferenţiată, adică doar o putere de a produce

obiecte inteligibile, care nu cuprinde însă în sine nimic inteligibil. Mai mult, cum este numai o capacitate productivă, intelectul agent depinde în ce priveşte produsul său de imaginile pe care trebuie să le facă inteligibile şi la care trebuie să se raporteze, indiferent de sursa căreia îi aparţine. Echivocitatea lui Toma priveşte, aşadar, numai „proprietarul" acestei lumini intelectuale, dar nu şi funcţia pe care o realizează — cea de extragere a inteligibilului din imagini —, care se poate exercita numai în sufletul întrupat.

Cea de-a doua teorie referitoare la intelectul agent, în măsura în care vede în el influenţa directă a unei substanţe separate, are, în schimb, avantajul de a explica în ce fel intelecţia sufletului întrupat se regăseşte în sufletul separat. Căci lumina intelectului agent din sufletul unit cu corpul reprezintă acum rezultatul participării sufletului la perfecţiunea inteligibilă, care, din substanţă separată în substanţă separată, se transmite de la Dumnezeu până la el, oricare ar fi starea în care se găseşte. Sufletul poate astfel să se bucure în mod natural de acţiunea substanţelor separate, de la care poate recepta fie o lumină mai slabă, când e întrupat — adică doar o putere de abstragere a inteligibilelor din imagini —, fie o lumină mai bogată, când e separat — adică direct speciile inteligibile care pun intelectul posibil în mişcare.

Noua teorie nu lasă totodată nedezlegată cauza pentru

care sufletul este aplecat spre imagini şi sensibilitate şi trebuie să se unească cu corpul, chiar dacă are capacitatea înţelegerii şi în lipsa acestuia. Astfel, din cele spuse în prima parte a *întrebărilor despre suflet* rezulta că natura de formă a sufletului şi unitatea substanţială a omului fac necesară legătura intelecţiei cu sensibilitatea. Acum, în schimb, ni se spune că această situaţie decurge din natura în sine inferioară a sufletului şi din locul pe care îl ocupă acesta în ierarhia substanţelor inteligibile. într-adevăr, cum este ultimul receptor al luminii inteligibile care se transmite până în lumea sensibilă, sufletul nu poate participa decât într-o mică măsură

la lumina ce îi vine direct de sus — ceea ce se vede de altfel şi după moarte, când această lumină nu îi procură decât o cunoaştere generală şi confuză. E nevoie de aceea ca, în mod natural, sufletul să fie unit cu corpul, pentru ca şi cunoaşterea lui să fie desăvârşită. E drept însă că, în această situaţie, el nu mai participă la toată bogăţia substanţei superioare şi la intelectul în act al acesteia, ci are parte de la ea numai de o lumină activă nediferenţiată, care rămâne să fie numită intelect agent.

GABRIEL CHINDEA

BIBLIOGRAFIE

I. EDIŢII DE REFERINŢĂ ALE SURSELOR CITATE ÎN TEXTUL ŞI NOTELE

ÎNTREBĂRILOR DISPUTATE DESPRE SUFLET

Adam de Puteorum Villa (Adam Pulchre Mulieris)

Liber De intelligentiis, în CI. Baeumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts* (BGPTMA, Bd. 3/2), Aschendorff, Miinster i.W., 1908, pp. 1-71.

Albertus Magnus

Commentarii inprimum librum Sententiarum (dist. 1-25), ed. A. Borgnet (B. Alberti Magni Opera Omnia, t. 25), Vives, Paris, 1893.

Commentarii in II Sententiarum (dist. 1-44), ed. A. Borgnet (B. Alberti Magni Opera Omnia, t. 27), Vives, Paris, 1894.

Commentarii in IV librum Sententiarum (dist. 23-50), ed. A. Borgnet (B. Alberti Magni Opera Omnia, t. 30), Vives, Paris, 1894.

De anima, ed. O Stroick (ed. Col. t. VII-1), Aschendorff, Miinster i.W., 1968.

De bono, ed. H. Kiihle, K. Feckes, B. Geyer, W. Kiibel, (ed. Col. t. XXVIII), Aschendorff, Miinster i.W., 1951.

Summa De creaturis, Pars I, ed. A. Borgnet (B. Alberti Magni Opera Omnia, t. 34), Vives, Paris, 1895, pp. 307-798.

Summa De creaturis, Pars II: De homine, ed. A. Borgnet (B. Alberti Magni Opera Omnia, t. 35), Vives, Paris, 1896.

Super Dionysium De divinis nominibus, ed. P. Simon (ed. Col. t. XXXVII-1), Aschendorff, Miinster i.W., 1972.

De animalibus libri XXVI nach Cblner Urschrift. Buch XIII-XXVI, ed. H. Stadler (BGPTMA, Bd. 16), Aschendorff, Miinster i.W., 1920.

Liber De natura et origine animae, ed. B. Geyer (ed. Col. t. XII), Aschendorff, Miinster i.W., 1955, pp. 1-46.

Summa theologiae, Pars II (q. 68-142), ed. A. Borgnet (B. Alberti Magni Opera Omnia, t. 33), Vives, Paris, 1895.
Summa theologiae sive De mirabili scientia Dei, libri Ipars I, quaestiones 1-50 A, ed. D. Seidler, collaborantibus W. Kiibel et H. G. Vogels (ed. Col. t. XXXIV-1), Aschendorff, Miinster i.W., 1978.
Alcuinus
De animae ratione liber ad Eulaliam Virginem, PL 101, J.-P. Migne, Paris, 1863, col. 639-650.
Alexander Aphrodisiensis
Alexandri Aphrodisiensis Praeter commentaria scripta minora: 'De anima' liber cum mantissa, ed. I. Bruns (Supplementum Aristotelicum, voi. II-1), Typis et impensis Georgii Reimer, Berolini, 1887.
De anima, ed. I. Bruns, în *Alexandri Aphrodisiensis Praeter commentaria scripta minora: 'De anima' liber cum mantissa...,* pp. 1-100.
De intellectu, ed. I. Bruns, în *Alexandri Aphrodisiensis Praeter commentaria...,*^. 106-113.
De intellectu et intellecto, transl. Gerardi Cremonensis, ed. G. Thery, în ID., *Autour du decret de 1210: II. — Alexander d'Aphrodise...,* pp. 74-86.
Alexander de Hales
Summa theologiae seu sic ab origine dicta 'Summa fratris Alexandri', studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas [Quaracchi], 1924-1948.
Al-Farabi
De intellectu et intellecto, ed. £. Gilson, în « Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant», AHDLMA 4(1929), pp. 115-126.
Alfredus de Sareshel
Schrift 'De motu cordis', ed. Ci. Baeumker (BGPTMA, Bd. 23/1-2), Aschendorff, Miinster i.W., 1923.

Al-Ghazali
Algazel's Metaphysics. A Mediaeval Translation, ed. J.T. Muckle (St. Michael's Mediaeval Studies), St. Michael's College, Toronto, 1933.
Anonymus
De anima etpotenciis eius..., în Gauthier, R.-A., „Le trăite 'De anima et potenciis eius' d'un maître es arts (vers 1225), Introduction et texte critique", RSPT 66 (1982), pp. 3-55.
Anonymi, Magistri Artium [c. 1245-1250], *Lectura in librum De anima a quodam discipulo reportată (Ms. Roma Naz. V.E. 828),* ed. R.-A. Gauthier (Spicilegium Bonaventurianum, 24), Ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata, 1985.
Anonymus, *Quaestiones in tres libros 'De anima',* ed. J. Vennebusch, *Ein anonymer Aristoteleskommentar des XIII. Jahrhunderts. Quaestiones in tres libros 'De anima'. (Admont, Stiftsbibliothek, cod. lat. 367),* Verlag Ferdinand Schoningh, Paderborn, 1963.
Aristoteles

De anima, transl. Guillelmi de Moerbeke, ed. R.-A. Gauthier, în S. Thomae de Aquino *Sentencia libri De anima...,* pp. 1-258.
De anima, transl. Iacobi Veneti, ed. R.-A. Gauthier, în Anonymi, Magistri Artium [c. 1245-1250], *Lectura in librum De anima...,* pp. 1-496.
De anima, transl. Michaelis Scoţi, ed. F.S. Crawford, în *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros...,* pp. 3-545.
De caelo, transl. Gerhardi Cremonensis, ed. I. Opelt, în Albertus Magnus, *De caelo et mundo.?.,* ed. Col. t. V-l, Aschendorff, Miinster i.W., 1971, pp. 1-273.
De caelo, transl. Michaelis Scoţi, *mAristotelis 'De coelo' cum Averrois Cordubensis Commentariis* (Aristotelis Opera cum Averrois commentariis, t. V), Venetiis apud Iunctas,

1562, f. 1-271 [reprint, Minerva G.m.b.H., Frankfurt am Main, 1962].
De memoria et reminiscencia, transl. Guillelmi de Moerbeke, ed. R.-A. Gauthier, în S. Thomae de Aquino *Sentencia libri De sensu et sensato, cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscencia* (ed. Leon. t. XLV-2)..., pp. 103-130.
De motu animalium [transl. Guillelmi de Moerbeke], ed. L. Torraca (Collana di Studi Greci, 30), Libreria Scientifica Editrice, Napoli, 1958, pp. 54-63.
De somno et vigilia, liber adiectis veteribus translationibus et Theodori Metochitae Commentario, ed. H.J. Drossaart-Lulofs, Burgersdijk & Niermans-Templum Salomonis [Leyda], 1943.
Aristotelis Stagiritae Parva quae vocant naturalia... omnia in Latinum conversa &... explicata a Nicolao Leonico Thomaeo, Parisiis, apud Simonem Colinaeum, ex chalcographia Ludovici Cyanii, 1530.

Aristoteles Latinus

Analytica posteriora, transl. lacobi, ed. L. Minio-Paluello et B.G. Dod, în *Analytica posteriora. Translationes lacobi, Anonymi Sive 'Ioannis' Gerardi et Recensio Guillelmi de Morbeka,* ed. L. Minio-Paluello et B.G. Dod, AL IV 1-4, Desclee de Brouwer, Bruges-Paris, 1968, pp. 1-107.
Analytica posteriora, transl. Guillelmi de Moerbeke, ed. B.G. Dod, în *Analytica posteriora...,* AL IV1 -4, pp. 283-343.
Analyticapriora, transl. Boethii, ed. L. Minio-Paluello, AL III 1-4, Desclee de Brouwer, Bruges-Paris, 1961, pp. 5-41.
Categoriae vel Praedicamenta. Translatio Boethii, ed. L. Minio-Paluello, AL III 1-4, Desclee de Brouwer, Bruges-Paris, 1961, pp. 5-41.
De generatione et corruptione, transl. Vetus, ed. J. Judycka, AL IX 1, E.J. Brill, Leiden, 1986.

De generatione animalium, transl. Guillelmi de Moerbeke, ed. H.J. Drossaart-Lulofs, AL XVII 2. V, Desclee de Brouwer, Bruges-Paris, 1966.

Ethica Nicomachea, transl. Roberti Grosseteste Lincolniensis sive 'Liber Ethicorum'. A. Recensio pura, ed. R.-A. Gauthier, AL XXVI 1-3, fasc. 3, E. J. Brill-Desclee de Brouwer, Leiden-Bruxelles, 1972.
Ethica Nicomachea, transl. Roberti Grosseteste Lincolniensis sive 'Liber Ethicorum'. B. Recensio recognita, ed. R.-A. Gauthier, AL XXVI 1-3, fasc. 4, E.J. Brill-Desclee de Brouwer, Leiden-Bruxelles, 1973.
Metaphysica. Lib. I-X, XII-XIV. Translatio Anonyma Sive 'Media', ed. G Vuillemin-Diem, AL XXV 2, E.J. Brill, Leiden, 1976.
Metaphysica. Lib. I-XIV. Recensio et translatio Guillelmi de Moerbeka, G. ed. Vuillemin-Diem, AL XXV 3.2, E. J. Brill, Leiden-New York, 1990.
Physica. Translatio Vetus, ed. F. Bossier et J. Brams, AL VII 1, fasc. secundus, E.J. Brill, Leiden-New York, 1990.

Augustini Hipponensis

Confessionum libri XIII, post M. Skutella edidit L. Verheijen, CCSL 27, Brepols, Turnholti, 1900 [ed. altera].
De civitate Dei, libri l-X CCSL 47, *libri XI-XXII* CCSL 48, Brepols, Turnholti, 1955.
De cura pro mortuis gerenda, ed. J. Zycha, CSEL 41, Tempsky-Freytag, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, 1900, pp. 619-660.
De divinatione daemonum, ed. J. Zycha, CSEL 41, Tempsky-Freytag, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, 1894, pp. 1-435.
De Genesi ad litteram libri duodecim, e/ir J. Zycha, CSEL 28-1, Tempsky-Freytag, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, 1894, pp. 1-435.
De immortalitate animae, ed. W. Hormann, CSEL t. 89, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae, 1986, pp. 99-128.

De natura boni, ed. J. Zycha, CSEL 25, Tempsky-Freytag, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, 1892, pp. 853-889.
De quantitate animae liber unus, CSEL t. 89, ed. W. Hormann, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae, 1986, pp. 129-231.
De Trinitate libri XV, ed. W. J. Mountain (auxiliante Fr. Gloire), CCSL t. 50-50A, Brepols, Turnholti, 1968.
De utilitate credendi liber, ed. J. Zycha, CSEL 25, Tempsky-Freytag, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, 1892, pp. 1-48.
Enchiridion ad Laurentium Defide et caritate, ed. E. Evans, CCSL 46, Brepols, Turnholti, 1969, pp. 49-114.
Retractati&num libri II, ed. A. Mutzenbecher, CCSL 57, Brepols, Turnholti, 1984.

Averroes

Averroes 'Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis in the Latin Version of Calo Calonymos, Edited with an Introduction by B. Zedler, The Marquette University Press, Milwaukee, Wisc, 1961.
Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros [a Michaele Scoto transl.], ed. F.S.

Crawford (Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, t. VI 1), The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Mass., 1953.
Commentarium magnum in Aristotelis Metaphysica, Michaele Scoto interprete, în *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis,* t. VIII, Venetiis apud Iunctas, 1562 [reprint, Minerva G.m.b.H., Frankfurt am Main, 1962].
Commentarium magnum in Aristotelis Physica, a Michaele Scoto transl., în *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis,* t. IV, Venetiis apud Iunctas, 1562 [reprint, Minerva G.m.b.H., Frankfurt am Main, 1962].
Commentarium magnum in Aristotelis De coelo, Michaele Scoto interprete, în *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis,* t. V, Venetiis apud Iunctas, 1562 [reprint, Minerva G.m.b.H., Frankfurt am Main, 1962].

De divinatione per somnum, în Aristotelis Opera cum Averrois commentariis, t. VI, pars II, Venetiis apud Iunctas, 1562, f. 30F-37C, [reprint, Minerva G.m.b.H., Frankfurt am Main, 1962].
De substantia orbis, transl. Abram de Balmes, în *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis,* t. IX, Venetiis apud Iunctas, 1562 [reprint, Minerva G.m.b.H., Frankfurt am Main, 1962].

Avicebron (Ibn Gebirol)

Fons vitae, ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino, ed. C. Baeumker (BGPTMA, Bd. 1/2), Aschendorff, Miinster i. W., 1892.

Avicenna Latinus

Liber de philosophia Prima sive Scientia divina, I-IV, ed. S. van Riet (introduction doctrinale par G. Verbeke), E. Peeters-E. J. Brill, Louvain-Leiden, 1977.
Liber De anima seu sextus de naturalibus, IV-V, ed. S. van Riet (introduction doctrinale par G. Verbeke), E. Peeters-E.J. Brill, Louvain-Leiden, 1980.
Liber de philosophia Prima sive Scientia divina, V-X, ed. S. van Riet (introduction doctrinale par G. Verbeke), E. Peeters-E.J. Brill, Louvain-Leiden, 1980.

Basilii Magni

Homiliae IX in Hexaemeron, în Eustathius, *Ancienne version latine des neuf Homelies sur l'Hexaemeron de Basile de Cesaree,* ed. E. Amand de Mendieta et S.Y. Rudberg (Texte und Untersuchungen zur Gechichte der altchristlichen Literatur, 66), Akademie Verlag, Berlin, 1958.

Bernardus Claraevallensis

Sermones super Cantica canticorum, 1-X5~, ed. J. Leclercq, C.H. Talbot, H.M. Rochais (S. Bernardi Opera, 1), Editiones Cistercienses, Romae, 1957.
Biblia Latina cum Glossa ordinaria, Facsimile Reprint of the 'Editio Princeps' Adolph Rusch of Strasbourg 1480/1481,

Introduction by K. Froehlich and M.T. Gibson, Brepols, Turnhout, 1992.

Boethius, Anicius Manlius Severinus
The Theological Tractates with an English Translation, by H.F. Stewart, E.K. Rând, S.J. Tester (The Loeb Classical Library, 74), Harvard University Press-William Heinemann LTD, Cambridge, Mass.-London, 1978.
In Isagogen Porphyrii commentorum editiio secunda, ed. S. Brand, *mA.M.S. Boethii In Isagogen Porphyrii commenta,* copiis a G. Schepps comparatis suisque usus recensuit S. Brandt, CSEL 48, Tempsky-Freytag, Vindobonae-Lipsiae.,1906, pp. 133-348.
De hebdomadibus, în *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantalia bona,* ed. R. Peiper, *mA.M.S. Boetii Philosophiae consolationis libri quinque, accedunt eiusdem atque incertarum Opuscula sacra...,* Hoelder-Pichler-Tempsky A.G., Vindobonae, 1934.
De Sancta Trinitate, ed. R. Peiper, în *A.M.S. Boetii Philosophiae consolationis libri quinque, accedunt eiusdem atque incertarum Opuscula sacra...,* pp. 149-163.
De Trinitate, ed. H.F. Stewart, E.K. Rând, S.J. Tester, în *Boethius. The Theological Tractates...,* pp. 2-31.
Liber contra Eutychen et Nestorium, ed. H.F. Stewart, E.K. Rând, S.J. Tester, în *Boethius. The Theological Tractates...,* pp. 72-129.
Bonaventura, Sanctus
Seraphici Doctoris S. Bonaventurae Opuscula varia theologica (Doctoris Seraphici S. Bonaventurae... Opera Omnia... studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura ad plurimos codices mss. emendata..., t. V), Ad Claras Aquas [Quaracchi] prope Florentiam, 1891.
*Itinerarium mentis in Deum,*în *Opuscula varia theologica...,* pp. 295-313.
Commentaria in Quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi (Doctoris Seraphici S. Bonaventurae... Opera

Omnia ..., t. I-IV), Ad Claras Aquas [Quaracchi] prope Florentiam, 1882-1889.
Collationes in Hexaemeron sive Illuminationes Ecclesiae, în *Opuscula varia theologica...,* pp. 329-449.
Cassiodorus
Derfm'md,PL70,J.-P.Migne,Paris, 1865, col. 1279-1308.
Diogenis Laertii
Vitae philosophorum, ed. H.S. Long (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), Oxford University Press, Oxford, 1964.
Dionysius Ps.-Areopagita
De caelestihierarchia, în Dionysiaca..., t. 2, pp. 725-1039.
De ecclesiastica hierarchia, în Dionysiaca..., t. 2, pp. 1071-1476.
De divinis nominibus, în Dionysiaca..., t. 1, pp. 3-561.
Dionysiaca: Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribues a Denys l'Areopagite [ed. Ph. Chevalier], Desclee de Brouwer, Paris-Bruges, 1937.
Dominicus Gundissalinus
De processione mundi, ed. G. Biilow, în ID., *Des Dominicus*

Gundissalinus Schrift,, Von dem hervorgange der Welt" (Deprocessione mundi), (BGPTMA, Bd. 24/3), Aschendorff, Munster i.W., 1925.
De anima, ed. J.T. Muckle, în ID., „The Treatise 'De anima' of Dominicus Gundissalinus", with an Introduction by E. Gilson, *Medieval Studies, 2* (1940), pp. 23-103.
La fin du „De anima" [c. X], ed. R. de Vaux, în ID., *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XIIe-XIHe siecles* (Bibliotheque Thomiste, 20), V/m, Paris, 1934, pp. 147-178.
Gennadius (Ps.-Augustinus)
De ecclesiasticis dogmatibus, PL 42, J.-P. Migne, Paris, 1861, col. 1213-1222.

Gregorius Magnus
S. Gregorii Magni Moralia in lob, libri XXII-XXXV, ed. M. Adriaen, CCSL 143-B, Brepols, Turnholti, 1985.
Gregoire le Grand, Dialogues, t. III [livre IV], texte critique et notes par A. de Vogiie, traduction par P. Antin (Sources Chretiennes, 265), Les Editions du Cerf, Paris, 1980.
S. Gregorii Magni, Romani Pontificis, XL Homiliarum in Euanghelia libri duo, PL 76, J.-P. Migne, Paris, 1878, col. 1075-1312.
Guillelmus de Alvernia
Tractatus De anima (Opera omnia, t. II/2), apud Franciscum Hotot, Aureliae, 1674, pp. 65-228.
De universo (Opera Omnia, 1.1), Franciscus Hotot-J. Lacaille, Aureliae-Parisiis, 1674, pp. 593-1074.
Guillelmus de Sancto Theodorico
Guillaume de Saint-Thierry, De natura corporis et animae, texte etabli, traduit et commente par M. Lemoine (Auteurs Latins du Moyen Age), Les Belles Lettres, Paris, 1988.
De natura corporis et animae libri duo, PL 180, J.-P. Migne, Paris, 1855, col. 695-726.
Hieronymus, Sanctus
S. Eusebii Hieronymi Cotra loannem Hierosolymitanum ad Pammachium liber unus, PL 23, J.-P. Migne, Paris, 1883 [2 ed.], col. 371-412.
Commentarius in Ecclesiasten, ed. M. Adriaen, în *S. Hieronymi Presbyteri Opera. Pars I: Opera exegetica,* I, CCSL 72, Brepols, Turnholti, 1959, pp. 249-361.
Hugo de Sancto Victore
Eruditionis Didascalicae libri septem [Didascalicon], PL 176, J.-P. Migne, Paris, 1854, col. 739-838.
De sacramentis Cbristianae fidei, PL 176, J.-P. Migne, Paris, 1854, col. 173-618.

Speculum de mysteriis Ecclesiae, PL 177, J.-P. Migne, Paris, 1854, col. 335-380.
Ioannes Damascenus
John Damascenus, De Fide Orthodoxa. Versions ofBurgun-

dia and Cebanus, ed. E.M. Buytaert (Franciscan Institute Publications, Text Series N.8), St. Bonaventure, The Franciscan Institute-E. Nauwelaerts-F. Schoningh, NY-Louvain-Paderborn, 1955.
Dialogus contra Manichaeos, PG 94, J.-P. Migne, Paris, 1864, col. 1505-1584.
Ioannes de Rupella
Jean de la Rochelle, Summa de anima, texte critique avec introduction, notes et tables, ed. J.-G. Bougerol (Textes Philosophiques du Moyen Age, 19), Librairie Philosophique J. Vrin, 1995.
La 'Summa de anima' di Frate Giovanni della Rochelle dell'Ordine de'Minori, ed. T. Domenichelli, Giachetti, Prato, 1882.
Irenaeus
Adversus haereses, în *Irenee de Lyon, Contre les heresies,* ed. A. Rousseau et L. Doutreleau, *Livre I,* texte et traduction (Sources Chretiennes, 264), Les Editions du Cerf, Paris, 1979; *Livre III,* texte et traduction (Sources Chretiennes, 211), Les Editions du Cerf, Paris, 1974.
Isaac de Stella
Epistola ad quemdam familiarem suum De anima, PL 194, J.-P. Migne, Paris, 1855, col. 1875-1890.
Isaac Israeli
Liber De definicionibus, ed. J.T. Muckle, AHDLMA 11 (1937-1938), pp. 300-340.
Isidori Hispalensis Episcopi
Etymologiarum sive originum libri XX, ed. W.M. Lindsay (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), Clarendon Press, Oxford, 1971 [1911].

Sententiarum libritres, PL 83, J.-P. Migne, Paris, 1862, col. 537-738.
Differentiarum, sive De proprietate sermonum libri duo, PL 83, J.-P. Migne, Paris, 1862, col. 9-98.
Liber de causis [transl. Gerardi Cremonensis], ed. A. Pattin, în *Tijdscbrift voor Philosophie,* 28 (1966), pp. 90-203.
Macrobius
In Somnium Scipionis, în *Ambrosii Tbeodosii Macrobii Comentarii in Somnium Scipionis,* ed. I. Willis (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), BSB B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, Leipzig, 1970.
Moses Mairr»onides
Rabi Mossei Aegyptii Dux seu Director dubitantium autperplexorum..., [A. Justiniani, Parisiis, 1520] [reprint Minerva, 1964].
Nemesius
Nemesius d'Emese, De natura hominis. Traduction de Burgundio de Pişe, ed. G. Verbeke, J.R. Moncho (Corpus Latinorum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, Suppl. 1), E.J. Brill, Leiden, **1975.**
Nicolaus Damascenus
'De plantis', Five Translations, ed. H.J. Drossaart Lulofs, E.L.J. Portman (Aristoteles Semitico-Latinus), North-

Holland Publishing Company, Amsterdam-Oxford-New York, 1989.
Origenes
Tlepi ăpxâv, libri quatuor interorete Rufino Aquileiensi, PG 11, J.-P. Migne, Paris, 1857, col. 115-414.
Trăite des Principes, 1.1, livres 1 -2, introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par H. de Crouzel et M. Simonetti (Sources Chretiennes, 252), Les Editions du Cerf, Paris, 1978.
Trăite des Principes, t. II, livres 3-4, introduction, texte critique de la Philocalie et de la version de Rufin, traduction

par H. de Crouzel et M. Simonetti (Sources Chretiennes, 268), Les Editions du Cerf, Paris, 1980.
Deprincipiis, ed. P. Koetschau (GCS 22, Origenes Werke, 5), J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1913.
Petrus Lombardus
Magistri Petri Lombardi, Parisiensis Episcopi, Sententiae in IV libris distinctae, ed. tertia ad fidem codicum antiquiorum restituta [ed. I. Brady], (Spicilegium Bonaventurianum, IV-V), Editiones Collegi S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata [Romae], 1.1, lib. I—II, 1971; t. II, lib. III-IV, 1981.
Petrus Hispanus
Pedro Hispano Obras Filosoficas. I: *Scientia libri De anima,* ed. M. Alonso (Libros „Pensamiento", Serie: Colaboracion, 4), Juan Flors, Barcelona, 1961 [ed. 2].
Philippi Cancellarii
Summa de bono, ad fidem codicum primum edita studio et cura N. Wicki (Corpus Philosophorum Medii Aevi: Opera Philosophica Mediae Aetatis Selecta, voi. II, pars 1-2), Editiones Francke, Bernae, [1985].
Ioannes Philopon
In De anima, voi. 1 et 2, ed. M. Hayduck (Commentaria in Aristotelem Graeca), Reimer, Berlin, 1897.
Plato Latinus
Timaeus, a Calcidio translatus commentarioque instructus, ed. J.-H. Waszink, in societatem operis coniuncto P.J. Jensen (Corpus Platonicum Medii Aevi, voi. IV), The Warburg Institute-E. J. Brill, London-Leiden, 1962.
Produs ***<r'***
Elementatio Theologica translata a Guillelmo de Morbecca, hrsgg. von H. Boese (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf-Mansion Centre, Series 1. V), University Press, Leuven, 1987.

Robertus Grosseteste
De luce seu de inchoatione formarum, ed. L. Baur, în ID., *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln* (BGPTMA, Bd. 9), Aschendorff, Miinsteri.W., 1912, pp. 51-59.
Robertus Kilwardby
Imago Trinitatis, ed. F. Stegmiiller, în ID., „Der Traktat des

Robert Kilwardby O.P. De imagine et vestigio Trinitatis", AHDLMA 10 (1936), pp. 324-407 (editio: pp. 336-407).
Robertus de Meloduno
Sententiaey. ed. R.-M. Martin et R.M. Gallet, în IDD., *CEuvres de Robert de Melun,* t. III, *Sententiae, voi. 2: Texte inedit* (Spicilegium Sacrum Lovaniense, fitudes et Documents, fasc. 25), Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain, 1952.
Roger Bacon
The 'Opus Majus', ed. J.H. Bridges, Williams & Norgate, London-Edinburg-Oxford, 1900.
Quaestiones supra librum De causis, ed. R. Steele, collaborante F. M. Delorme (Opera Hactenus Inedita Rogeri Baconi, fasc. XII), Clarendon-H. Milford, Oxonii-Londoni, 1935, pp. 1-158.
Simplicius
In Aristotelis De caelo commentaria, ed. I.L. Heiberg (Commentaria in Aristotelem Graeca, 7), Typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini, 1894.
Tertullianus
Adversus Marcionem, ed. Aem. Kroymann, în *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera. Pars I, Opera catholica, Adversus Marcionem,* CCSL 1, Brepols, Turnholti, 1954, pp. 441-726.
Themistius
De anima, în *Themistius, Commentaire sur le Trăite de l'âme dAristote,* ed. G. Verbeke (Corpus Latinum Commen-

tariorum in Aristotelem Graecorum, 1), Publications Universitaires de Louvain-Editions Beatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1957.
Thomae Aquinatis
Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis, editio nova, ed. R.P. Mandonnet, t. I—II, P. Lethielleux, Parisiis, 1929.
Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi, ed. M.F. Moos, t. III-IV, P. Lethielleux, Parisiis, 1933-1947.
In Quartum librum Sententiarum Magistri Petri Lombardi (continuatio), (Doctoris Angelici Thomae Aquinatis... Opera Omnia, t. XI); apud Ludovicum Vives, Parisiis, 1874.
Summa contra Gentiles, ed. Leon. t. XIII-XV, Roma, 1918-1930.
Summa theologica, ed. Leon. t. IV-XII, Roma, 1888-1906.
Quaestiones disputatae De immortalitate animae, ed. LA. Kennedy, în ID., „A new Disputed question of St. Thomas Aquinas on the Immortality of the Soul", AHDLMA 45 (1978), pp. 205-223 (editio textus pp. 209-223).
De virtutibus cardinalibus quaestio unica (S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Ordinis Praedicatorum Opera Omni ad fidem optimarum editionum accurate recognita, t. VIII), Typis Petri Fiaccadori, Parmae, 1856, pp. 626-638.

Quaestio disputata De spiritualibus creaturis, ed. J. Cos (ed. Leon. t. XXIV-2), Commissio Leonina-Les Editions du Cerf, Roma-Paris, 2000.
Quaestiones de quolibet (ed. Leon. t. XXV 1-2), Commissio Leonina-Les Editions du Cerf, Roîna-Paris, 1996.
Quaestiones disputatae De anima, ed. F. Hedde, în Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici *Quaestiones disputatae De anima,* Librairies de Saint-Paul-Librairie Victor Lecoffre, J. Gabalda, Fribourg, Suisse—Paris, 1912.

Quaestiones disputatae De malo (ed. Leon. t. XXIII), Commissio Leonina-Librairie Philosophique J. Vrin, Roma-Paris, 1982.
Quaestiones disputatae Depotentia Dei, ed. P. Mandonnet, S. Thomae Aquinatis *Quaestiones disputatae,* t. II, P. Lethielleux, Parisiis, 1925, pp. 1-370.
Quaestiones disputatae De veritate (ed. Leon. t. XXII 1 -3), Editori di San Tommaso, Roma, 1972-1976.
St. Thomas Aquinas, Quaestiones De Anima: A newly Established Edition of the Latin Text with Introduction and Notes, J.H. Robb ed., Pontifical Institute of Mediaeval Studies^Toronto, 1968.
Expositio inomnes Sandi Pauli Epistolas: Epistola ad Romanos (S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Ordinis Praedicatorum Opera Omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita, t. XIII), Typis Petri Fiaccadori, Parmae, 1862, pp. 3-156.
Expositio super lob ad litteram (ed. Leon. t. XXVI), [Ad Sanctae Sabinae], Romae, 1965.
Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis (ed. Leon. t. II), Roma, 1884.
De memoria et reminiscencia, în *Sentencia libri De sensu et sensato cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscencia ...,* pp. 103 -133.
Expositio libri Peryermenias, editio altera retractata (ed. Leon. t. I*-l), Commissio Leonina-Librairie Philosophique J. Vrin, Roma-Paris, 1989.
Expositio libri Posteriorum (ed. Leon. 1.I*-2), Commissio Leonina-Librairie Philosophique J. Vrin, Roma-Paris, 1989.
In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio, ed. M.-R. Cathala, R.M. Spiazzi, Marietti, Taurini-Romae, 1964.
In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio (ed. Leon. t. III), Roma, 1886, pp. 1-257.

In libros Aristotelis Meteorologicorum expositio (ed. Leon. t. III), Roma, 1886, pp. 325-421.
Sentencia libri De anima (ed. Leon. t. XLV-1), Commissio Leonina-Librairie Philosophique J. Vrin, Roma-Paris, 1984.
Sentencia libri De sensu et sensato cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscencia (ed. Leon. t. XLV-2),

Commissio Leonina-Librairie Philosophique J. Vrin, Roma-Paris, 1985.
Sentencia libri Ethicorum (ed. Leon. t. XLVII 1-2), [Ad Sanctae Sabinae], Romae, 1969.
Expositio libri Boetii De hebdomadibus (ed. Leon. 1.1), Commissio Leonina-Les Editions du Cerf, Roma-Paris, 1992, pp. 267-282.
In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio, cura et studio C. Pera, cum introductione historica P. Caramello et synthesi doctrinali C. Mazzantini, Marieti, Taurini-Romae, 1950.
Super Boethium De Trinitate (ed. Leon. 1.1), Commissio Leonina-Cerf, Roma-Paris, 1992, pp. 75-171.
Super librum De causis expositio, ed. H.D. Saffrey (Textus Philosophici Friburgenses, 4/5), Societe Philosophique-Editions de Nauwelaerts, Fribourg, Suisse-Louvain, 1954.
Compendium theologiae seu Brevis compilatio theologiae adfratrem Raynaldum (ed. Leon. t. XLII, Opuscula, voi. III), Editori di San Tommaso, Roma, 1979, pp. 77-205.
De angelis seu De substantiis separatis adfratrem. Raynaldum de Piperno (ed. Leon. t. XL, Opuscula, voi. I), [Ad Sanctae Sabinae], Romae, 1969, pp. D41-D80.
De ente et essentia Divi Thomae, texte latin, precede d'une introduction, accompagne d'une traduction et d'un double commentaire historique et philosophique par E. Bruneteau, Libr. Bloud & Gay, Paris, 1914.
De mixtione elementorum ad magistrum Philippum de Castro Caeli (ed. Leon. t. XLIII, Opuscula voi. IV), Editori di San Tommaso, Roma, 1976, pp. 155-157.

De motu cordis ad magistrum Philippum de Castro Caeli (ed. Leon. t. XLIII, Opuscula voi. IV), Editori di San Tommaso, Roma, 1976, pp. 127-130.
De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum (ed. Leon. t. XLIII, Opuscula voi. IV), Editori di San Tommaso, Roma, 1976, pp. 39-47.
De unitate intellectus contra Averroistas (ed. Leon. t. XLIII, Opuscula voi. IV), Editori di San Tommaso, Roma, 1976, pp. 289-314.
Responsio ad lectorem Venetum de 36 articulis (ed. Leon. t. XLII, Opuscula voi. III), Editori di San Tommaso, Roma, 1979, pp. 339-346.
Responsio ăd magistrum Ioannem de Vercellis de 43 articulis (ed. Leon. t. XLII, Opuscula voi. III), Editori di San Tommaso, Roma, 1979, pp. 327-335.
Tractatus De spiritualibus creaturis, ed. L.W. Keeler (Textus et Documenta, Series Philosophica, 13), Pontificia Universitas Gregoriană, Romae, 1959 [1937].
Tractatus De unitate intellectus contra averroistas, ed. L.W. Keeler (Textus et Documenta, Series Philosophica, 12), Pontificia Universitas Gregoriană, Romae, 1936.
Walafridi Strabi
Glossa ordinaria: Liber Genesis, PL 113, J.-P. Migne, Paris, 1879, col. 67-182.

II. BIBLIOGRAFIE SECUNDARĂ

Pentru o bibliografie tomistă clasică, se pot consulta următoarele lucrări:

P. Mandonnet, J. Destrez, *Bibliographie Tbomiste* (Bibi. Thom. 1), Le Saulchoir, Kain (Belgique), 1921.

Vernon J. Bourke, *Thomistic Bibliography, 1920-1940,* Modern Scholman, St. Louis, 1945.

Pentru o bibliografie mai recentă, se pot consulta următoarele publicaţii periodice:

Bulletin Tbomiste. Organe de la Societe Thomiste. Le Saulchoir.

Revue des sciences philosophiques et theologiques. Vrin, Paris.

Tijdscbrift voor Philosophie, secţiunea « Bibliographisch Repertorium », Utrecht.

Repertoire bibliographique de la philosophie, Louvain.

A. Bibliografia istorico-critică a *întrebărilor disputate despre suflet*

E. Axters, „Pour l'etat des manuscrits des Questions Disputees de Saint Thomas d'Aquin", în *Divus Thomas,* Piacenza, 38 (1935), pp. 129-159.

B.-C. Bazân, *Thomas Aquinas, Quaestiones disputatae de anima,* Paris, Les Editlons du Cerf, Paris, 1996.

A. Birkenmajer, „Uber die Reihenfolge und die Entstehungszeit der Quaestiones disputatae des hi. Thomas von Aquin", în *Phil. Jahrbuch,* 34 (1921), pp. 31-49.

M.-D. Chenu, *Introduction a l'etude de saint Thomas dAquin,* Montreal-Paris, 1950.

H. Coxe, *Catalogi codicum mss. Bibliothecae Bodleianae.* Oxford, 1853-1883.

H. Coxe, *Catalogus codicum mss. qui in collegiis aulisque Oxoniensibus hodie adservantur,* Oxford, 1852.

E. Coyecque, *Catalogue general des manuscrits des bibliotheques publiques de France,* Departements, tome 19, Amiens, Paris, 1893.

H. Denifle-A. Châtelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis,* Parisiis, 1889-1897,1. n. 530, pp. 646.

A. Dondaine, „Les opuscula fratris Thomae chez Ptol. de Lucques", AFP 31 (1961), pp. 150-155.

V.B. de Heredia, „Cronica del movimento tomista", în *La Ciencia Tomista,* 37 (1928), pp. 58-76.

Idem, „Los manuscritos de Santo Tomâs en la Biblioteca del Cabildo de Toledo", în *La Ciencia Tomista,* 33 (1926), pp. 398-412.

Idem, „Los manuscritos de Santo Tomâs de la Biblioteca Nacional de Madrid", în *La Ciencia Tomista,* 34 (1926), pp. 88-111.

Idem, „Los manuscritos de Santo Tomâs en la Biblioteca Real de Madrid", în *La Ciencia Tomista,* 34 (1926), pp. 196-216.

H. Denifle, A. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis,* Paris, 1889-1897.

J. Destrez, *Etudes critiques sur Ies oeuvres de saint Thomas d'Aquin d'apres la tradition manuscrite* (Bibi. thom. 17), I, Vrin, Paris, 1933.
R.-A. Gauthier, „Quelques questions â propos du commentaire de S. Thomas sur le De anima", în *Angelicum,* 51 (1974), pp. 452-453.
P. Glorieux, „Les questions disputees de saint Thomas et leur suite chronologique", în *Recherches de theologie ancienne et medievale,* 4 (1932), pp. 5-33.
Idem, *Repertoire des maîtres en theologie de Paris au XlIIe siecle,* Vrin, Paris, 1933.
Idem, „L'Universite de Paris au XlIIe siecle", în *Nouvelles de l'Institut Catholique de Paris,* 1957, n. 3, pp. 2-7; n. 4, pp. 1-10.
M. Grabmann, *Die Werke des hi. Thomas von Aquin,* ed. a IlI-a, în *Beitrage...,* Bând XII, Heft 1/2, Miinster, Westfalen, 1949.
Idem, / *Papi del Duocento e l'Aristotelismo,* Roma, 1941, 1946.
Idem, „Les commentaires de saint Thomas d'Aquin sur les ouvrages d'Aristote", în *Annales de l'Institut Superieur de Philosophie,* 3 (1914), pp. 231-281.
Idem, „Indagini e scoperte intorno alia cronologia delle Quaestiones disputatae e Quodlibeta di San Tommaso d'Aquino", *S. Tommaso d'Aquino,* Milano, 1923, pp. 100-121.
F. Hedde, *S. Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae De anima,* Paris, 1912.

R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition,* Warburg Institute, London, 1939.
D. Knowles, *The Historical Context of the Philosophical Works of St. Thomas Aquinas,* Blackfriars, London, 1958.
J. Koch, „liber die Reihenfolge der Quaestiones disputatae des hi. Thomas von Aquin", în *Phil. Jahrhuch, 37* (1924), pp. 359-367.
P. Mandonnet, „Chronologie des questions disputees de saint Thomas d'Aquin", în *Revue Thomiste,* 23 (1918), **pp.** 266-287, 340-371.
Idem, „Chronologie sommaire de la vie et des ecrits de saint Thomas", în *Revue des se. phil. et theol.,* 9 (1920), pp. 142-152.
Idem, *Des ecrits authentiques de S. Thomas dAquin,* ed. a Ii-a, Fribourg, 1910.
Idem, „Les questions disputees de saint Thomas", în *Quaestiones Disputatae,* Lethielleux, Paris, 1925, voi. I, pp. 1-24.
A. Michelitsch, *Thomas-Schriften,* I, Graz und Wien, 1913.
J.T. Muckle, „Greek Works Translated Directly into Latin before 1350", în *Mediaevam Studies,* 4 (1942), pp. 33-42; 5 (1943), pp. 102-114.
G. Pare, *La Renaissance du Xlle siecle. Les ecoles et l'enseignement.* Ottawa-Paris, 1933.
P. Synave, „Le probleme chronologique des questions disputees de saint Thomas d'Aquin", în *Revue Thomiste,*

31 (1926), pp. 154-159.

B. Principalele referinţe bibliografice referitoare la problema sufletului la Toma d'Aquino

G. Bardy, „Les sources patristiques grecques de S. Thomas", în *Revue des se. phil. et theol.,* 12 (1923), pp. 493-502.
C. Berube, *La connaissance de l'individuel au Moyen Age,* P.U.F., Paris, 1964.

D. Callus, „The Problem of the Plurality of Forms in the 13th Century. The Thomist Innovation", în *L'Homme et son destin,* pp. 577-585.
M. Chossat, „L'Averroîsme de saint Thomas", în *Archives de philosophie,* 9 (1932), pp. 129-177.
P. Delhaye, „A Propos de 'Persona Humana'", în *Esprit et Vie,* 86 (1976), pp. 177-186; 193-204; 225-234.
J.P. Etzwiler, „Man as Embodied Spirit", în *New Scholasticism,* 54 (1980), pp. 358-377.
A. Forest, *Le mouvement doctrina! du IXe au XlVe siecle* (Histoire de l'eglise, 13, ed. Fliche and Jarry), Bloud and Gay, 1951.
E. Gilson, *L'esprit de la philosophie medievale,* Paris, 1932.
£. Gilson, *La philosophie au MoyenAge,* Payot, Paris, 1947.
£. Gilson, „Pourquoi saint Thomas a critique saint Augustin", în *Archives,* 1 (1926-1927), pp. 5-127.
£. Gilson, *Le Thomisme. Introduction a la philosophie de saint Thomas d'Aquin,* ed. 5, Vrin, Paris, 1948.
R. Henle, *St. Thomas and Platonism,* Nijhoff, The Hague, 1956.
J. Moreau, „L'homme et son âme selon S. Thomas dAquin", în *Revue Philosophique de Louvain,* 74 (1976), pp. 5-29.
J.C. O'Neil, „St. Thomas and the Nature of Man", în *Proceedings of the Amer. Cath. Phil. Assoc,* 25 (1951), pp. 41-66.
EA. Pace, „The Soul in the System of St. Thomas", în *Cath. U. Bulletin,* 4 (1898), pp. 50-61.
A.C. Pegis, „In umbra intelligentiae", în *New Scholasticism,* 14 (1940), pp. 146-180.
A.C. Pegis, *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century,* St. Michael's College, Toronto, 1934.
R. Reyna, „On the Soul: A Philosophical Exploration on the Active Intellect in Averroes, Aristotle and Aquinas", *The Thomist,* 36 (1972), pp. 131-149.

J.H. Robb, *Man as Infinite Spirit,* Marquette University Press, Milwaukee, 1974.
J.H. Robb, *St. Thomas Aquinas. Questions on the Soul,* translated from the Latin with an Introduction, Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin, 1984.
A.-D. Sertillanges, *S. Thomas d'Aquin,* ed. a IV-a, Paris, 1925.
F. van Steenberghen, *Aristote en Occident, Les origines de l'aristotelisme parisien,* Louvain, 1946.

G. Verberle, „Man as a 'Frontier' according to Aquinas", în *Aquinas and Prohlems ofhis Time,* Leuven University Press, Nijhoff, The Hague, 1976, pp. 195-223.

CUPRINS

Nota traducătorului..... 5
ÎNTREBĂRI DISPUTATE DESPRE SUFLET
întrebări disputate despre suflet..... 9
întrebarea întâi..... 11
întrebarea a doua..... 28
întrebarea a treia 46
întrebarea a patra..... 62
întrebarea a cincea..... 71
întrebarea a şasea..... 84
întrebarea a şaptea..... 97
întrebarea a opta 113
întrebarea a noua..... 133
întrebarea a zecea..... 152
întrebarea a unsprezecea..... 166
întrebarea a douăsprezecea..... 180
întrebarea a treisprezecea..... 193
întrebarea a paisprezecea 209
întrebarea a cincisprezecea..... 221
întrebarea a şaisprezecea..... 237
întrebarea a şaptesprezecea..... 251
întrebarea a optsprezecea..... 260
întrebarea a nouăsprezecea..... 277
întrebarea a douăzecea 289
întrebarea a douăzeci şi una..... 305
ISTORIA ŞI CONŢINUTUL
ÎNTREBĂRILOR DISPUTATE DESPRE SUFLET
ALE LUI TOMA D'AQUINO
I. Autenticitate, titlu, datare..... 323
II. Natura *întrebărilor disputate* 331
III. Conţinutul *întrebărilor disputate despre suflet*..... 335
Bibliografie..... 385

Redactor
S. SKULTETY
Tehnoredactor
MANUELA MAXINEANU
Corector
GEORGIANA BECHERU
Apărut 2006
BUCUREŞTI - ROMÂNIA
Lucrare executată la C.N.I. „CORESI" S.A

Renegat de Renaştere, căzut în uitarea Epocii Luminilor, Evul Mediu revine în conştiinţa publică şi în dezbaterile savante contemporane. Şi o face, eliberat de artificialul idealizării romantice, ca obiect al ştiinţei istorice pozitive ori ca topos istorico-geografic încărcat cu semnificaţie identitară. într-adevăr, mai mult decât Antichitatea clasică, a cărei moştenire Occidentul o împarte cu Islamul sau cu spaţiul bizantin, medievalitatea latină e resimţită astăzi ca origine a modernităţii europene, ca locul în care ştiinţa de sine. Iată de ce interesul pentru cele douăzeci şi una de întrebări despre suflet ale lui Toma d'Aquino este multiplu: teologic, filozofic sau istoric. Născute din dispute universitare, *întrebările* definesc fizionomia sufletului şi facultăţile sale, raportul acestuia cu corpul, dar şi ierarhia existentelor, cosmosul, îngerii sau pe

Dumnezeu. In ele descoperim, aşadar, marile teme ale filozofiei medievale, cele care, la interferenţa influenţelor arabe, greceşti şi creştine, vor da naştere unuia dintre primele portrete ale omului european.

Immanuel Kant

ravurilor

Martin Heidegger

ISBN (10)973-50-1404-1
ISBN (13) 978-973-50-1404-9

rci ac arta

I 5I9;

948353"010008